



سلسلة فلسفة الدين

مصطفى ملكيان

العقلانية والمعنوية

مقاربات في فلسفة الدين



ترجمة:

د. عبدالجبار الرفاعي حيدر نجف

العقلانية والمعنوية

مقاربات في فلسفة الدين

فلسفة الديـن

سلسلة كتب فكرية متخصصة تتناول موضوعات ومسائل فلسفة الدين

يصدرها مركز دراسات فلسفة الدين في بغداد

بإشراف

د. عبد الجبار الرفاعي

مصطفى ملكيان

العقلانية والمعنوية

مقاربات في فلسفة الدين

ترجمة:

د. عبدالجبار الرفاعي   حيدر نجف





بسم الله الرحمن الرحيم

الطبعة الأولى
1431 هـ - 2010 م

ردمك 978-614-01-0009-1



بغداد - شارع المتنبي
e-mail: info@rifae.com

الدار العربية للعلوم ناشرون ش.م.ل
Arab Scientific Publishers, Inc. SAL

عين التينة، شارع المفتي توفيق خالد، بناية الريم
هاتف: 786233 - 785108 - 785107 (1-961+)
ص.ب: 5574-13 شوران - بيروت 2050-1102 - لبنان
فاكس: 786230 (1-961+) - البريد الإلكتروني: bachar@asp.com.lb
الموقع على شبكة الإنترنت: http://www.asp.com.lb

التنضيد وفرز الألوان: **أبجد غرافيكس**، بيروت - هاتف 785107 (1-961+)
الطباعة: **مطابع الدار العربية للعلوم**، بيروت - هاتف 786233 (1-961+)

المحتويات



مقدمة المؤلف

اجدني مغمورا بالغبطة والسرور، وانا اطالع جهود اخوي العزيزين: عبدالجبار الرفاعي وحيدر نجف، التي اثمرت تقديم شطر مما كتبته في الاعوام الاخيرة حول العقلانية والمعنوية، بين يدي اخواتي واخوتي العرب. وأرى ان سنبلة غبطتي هذه ستنبت عشر سنابل، لو تلطف القارئ العربي، التائق الى الحقيقة، وارشدني والآخرين الى مواطن الخبط والخطأ، التي قد تلوح له في هذه السطور، شافعا تأشيراته بالادلة والبراهين، فيكون قد اخذ بأيدينا جميعا، ولو بضع خطوات، على طريق القربة الى الحق.

انني لا ارى لنفسي أي عنوان، او لقب، او شأن، او منزلة، ولا اعلمني الا انسانا ينشد الحقيقة. ولأنني انسان، فقد امنى بكل صنوف الجهل والخطأ. ولكوني ناشد حقيقة، اراني نافرا من جميع ألوان النرجسية، والاحكام المسبقة، والجزم، والجمود، والعصبية، وعبادة الخرافات، ولا اروم نحت انصاب وازلام من افكاري، ابقى راكعا لها طوال عمري.

على اني في الوقت الذي احسب فيه عبادة العقائد، او الانبهار بمعتقدات الذات، من اخطر مصاديق الوثنية، لا اميل اطلاقا الى تحول عقدي لاتباركه الادلة والبراهين، تحول ينبع من صرف التعبد، او التقليد، او الانخراط في دوامة روح العصر، او الضعف امام موضات الفكر المتوالدة، او الانجراف الى مهاوي الرأي العام، او الذوبان في الجماعة. اذ اعتقد ان انسانية الانسان رهن اخلاصه للدليل، والعيش على اساس معطيات العقل والوجدان. مابتغيه من (العقلانية) في عبارة الجمع بين (العقلانية والمعنوية) ليس سوى هذه التبعية الصادقة للعقل والوجدان، ومطالبة الدليل من كل من يتقبل مطالبتنا اياه بالدليل، فبمقدار ما تفارق العقلانية مسرح حياتنا، يتسع المجال لأغوال: الزيف، والعنف.

على امتداد تاريخه وجغرافياه، حيثما لم يراع الانسان حرمة العقل والعقلانية، ولم يعرهما ما يستحقانه من اهتمام، فقد اضحى مجتمعه صولجانا سائغا لفئتين من الناس: اشباح الزيف، وزبانية العنف، وما من سبيل لمكافحة هاتين الآفتين المهولتين سوى الاعتصام بعرى العقلانية.

بيد ان الحياة العقلانية، او لنقل الحياة الاصيلة (authentic) التي نطالب فيها

بالدليل، ليست عديمة الكلفة. ولاجل ان تستحق مثل هذه الحياة ان نعيشها، ينبغي ان نطل على عالم الوجود من شـرفات النزعة الروحية او المعنوية، فمن دون هذه الرؤية المعنوية، قد يلوح للانسـان المحب لذاته بطبيعته، والحريص على حماية نفسـه ودفع الضرر عنها، وجذب الخير اليها، قد يلوح لـه ان تكلفة الحياة الاصيلة تربو على نفعها. وهذا هو سـر التشـديد على (المعنوية)، فهي التي تؤهلنا، في غمرة التوحد الناجم عن نبذ التعبد، والتقليد، واتباع روح العصر، والاقلاع عن الهرولة وراء التقليعات الفكرية الدارجـة، والتأقلم مع الافكار العامية السـائدة، والاصـطباغ بلـون الجماعة، ان نحمل ونتحمل صلبان حياتنا على عواتقنا، ولا نخسر سكينة ارواحنا، واملنا، ورضانا الباطني، رغم كل الصعوبات والاهوال التي قد تعتور الطريق. اما عناصر هذه (المعنوية) وشروط تلك (العقلانية) فسأضعها ان شاء الرب بين يدي القارئ الكريم في كتاب قادم.

املـي ان نعتنـق جميعـا طلـب الحقيقة دينا، وارادة العدل مذهبا، وافشـاء المحبة سلوكا.

الفصل الأول

معطيات الوحي ومكتشفات الإنسان

الموضوع الذي نتناوله هو المعالجات المتنوعة لتعاليم الدين. وهي معالجات تتنوع في اطار تعاليم الدين الإسلامي، كما في اطار تعاليم الاديان الأخرى، كاليهودية والمسيحية، والهندوسية، والبوذية، والطاوية. ولكن لا جدال في ان معظم مصاديق هذا التنوع والاختلاف ظهرت في العالم المسيحي، باعتباره العالم الذي شهد أكبر نمو وازدهار لعلم تفسير النصوص الدينية (الهرمنيوطيقا)، وشهد ايضا انبثاق أكبر عدد من الاتجاهات، والمدارس الفكرية، والأخلاقية، والفنية، والادبية. اما في غيره من العوالم الدينية، بما في ذلك العالم الإسلامي، فلا الهرمنيوطيقا تطورت تطورا ملحوظا مضطردا، ولا المدارس المختلفة تنوعت وتباينت، بالنحو الذي نلفيه مسيحيا.

بادئ ذي بدء، نطرح اصل المسألة، وهي ان البشر باستخدامهم كافة قواهم الادراكية توصلوا على صعيد العلوم والمعارف العقلية الفلسفية، والحسية التجريبية، والشهودية العرفانية، والتاريخية، والأخلاقية، والحقوقية، والفنية، والادبية، إلى مجموعة آراء ومتبنيات، واصطنعوا جملة مدارس ومسالك نظرية، وعملية، وفنية. وتتسم هذه الآراء والمتبنيات والمدارس والمسالك بالتعدد، وبالتباين والاختلاف عن بعضها في نفس الوقت. لكنها جميعا على كل حال صنيعة استخدام القوى الادراكية لدى البشر، وهي في ذلك كالفواكه المتنوعة في طعمها والوانها وروائحها، المنتجة كلها من طبيعة واحدة.

من جهة ثانية، ظهر طيلة التاريخ الإنساني اشخاص جاءوا بأحكام وتعاليم قالوا انها ليست من صنع قواهم الادراكية، بل هي موحاة اليهم من عالم علوي آخر، فما من مؤسس دين ادعى ان ما جاء به من تعاليم هو ثمرة استعماله لقواه الادراكية الخاصة، انما يؤكد دائما انها من ايحاءات السماء.

ولم تكن هذه الاحالات والتواضع مما يترقبه مؤسسو الاديان في الغالب، أي انهم لم يتوقعوا يوماً احراز مثل هذه العلوم والمعارف، ولم يمهدوا لاكتسابها واستنزالها في الكثير من الحالات، انما وجدوها على حين غرة في ضمائرهم. فحينما يقول النبي

عيسى عليه السلام في المهد حسب النقل القرآني ﴿قَالَ إِنِّي عَبْدُ ٱللَّهِ ءَاتَىٰنِيَ ٱلْكِتَٰبَ وَجَعَلَنِي نَبِيًّا﴾ يتضح بجلاء انه لم يبادر، في الدار الدنيا على الاقل، لأي رياضة أو تمهيد، كي يغدو مبعوثاً سماوياً.

أياً كان، نتوفر نحن البشر اليوم على فئتين من العلوم والمعارف:

1- المكتشفات الإنسانية.

2- المعطيات الوحيانية.

الأولى حصيلة مساعينا، والثانية ليست اكتسابية، انما هي بمثابة عطايا ومواهب، اهديت الينا في شكل نصوص دينية مقدسة.

على ان الاشكالية تكمن في مواطن تناشز، يمكن ملاحظتها أحيانا بين هذه المعطيات وتلك المكتشفات، فأي الفئتين نعتمد وايهما نترك، اذا ما حصل التناقض؟ ولماذا؟ وكيف؟ واذا اراد الإنسان ان يكون متديناً وعقلانياً في نفس الوقت، ومؤمناً واستدلالياً في حين واحد، فكيف يتعامل مع هاتين الفئتين من المعارف، وهما لا تتسقان في العديد من الحالات؟

ثمة خمسة طرق تقترح للتوفيق بين التدين والتعقل، أو بين الإيمان والاستدلال.[1] وتتموضع هذه الطرق الخمسة على مسار واتجاه واحد، كلما سرنا فيه من الطريق الأول إلى الخامس، انحسرت ثقتنا بالمعارف الإنسانية، وتضاعفت مجافاتنا لها، بينما يشتد إيماننا وثقتنا بالمعارف الوحيانية واعتصامنا بها. وفيما يلي اشارة لهذه الطرق:

1- الطريق الأول أن يلجأ الإنسان بداية إلى المدارسة البشرية، ليختار منها واحدة تقنعه وترضيه اكثر من غيرها، فيلتزم بها نظريا وعمليا بعيدا عن أي اهتمام أو التزام بتعاليم الدين ونصوصه، بل من دون حتى ذرة من احترام يوليها لأحكام الدين وتوصياته ومعطياته. وبعد هذا الاختيار والالتزام، يعود إلى النصوص الدينية، ليأخذ منها كل ما يجده منسجماً مع مدرسته الارضية البشرية المتبناة، فيؤمن بها، ويضرب الباقي عرض الجدار.

---

(1) تبويب سبل الجمع بين التدين والتعقل وحصرها في خمسة، انجاز قدمه لاول مرة هانس فراي (Hans Frei) المتأله الامريكي في كتاب:

Frei, Hans, W., Types of Christian Theology, ed. George Hunsinger and William c. Plecker (Yale University press, Now Hawen and London, 1992).

ولمعرفة اجمالية بآراء هانس فراي في هذا المجال، راجع:

Ford, David, Theology, A Very-Short Introduction, (Oxford: Oxford University Press, 1999), (P P). 21 – 32.

ومن البين ان الاصالة هنا لمدرسة مختارة من بين المدارس البشرية، أما الدين فيقاس بمقياس تلك المدرسة ويستساغ بمقدار انسجامه معها ومجاراته لها. وهذه منهجية تنطبق عليها تماماً الاشارة القرآنية ﴿نُؤْمِنُ بِبَعْضٍ وَنَكْفُرُ بِبَعْضٍ﴾.

انه طريق تحظى فيه احدى الفلسفات أو النظريات الكونية الإنسانية بالرجحان والتوفق التام. ومع انه يكتنف أكبر قدر من مجافاة الدين واقصائه، لكنه ربما كان الطريق الاوسع شعبية اليوم في العالم المتقدم، فالإنسان المعاصر غالباً ما ينظر للدين من خارجه، بارادة وخيال وفهم، يرتهن لاحدى الفلسفات أو النظريات البشرية، فيطل على الدين من زاويتها، ويقاربه بادواتها ومعاييرها، ويقحمه في اطارها، واذا لم يتسن له ذلك نبذ الدين، وحكم عليه بالبطلان. لذلك اعتبر اللاهوتي البريطاني ديفيد فورد[1] هذا الطريق مظهرا للانانية والنرجسية في العصر الحديث، وهو سبيل لا يترك مجالا لحوار حقيقي بين الدين والمعرفة البشرية، وبالتالي لا يسمح للدين ان يلعب دورا مؤثرا في ميادين النظر، والعمل، والخيال الإنساني. انه سبيل قلما يشعر فيه الإنسان بالحاجة إلى تأمل عميق في الدين، لذا فهو يرسم صورة كاريكاتيرية للدين.

2- الطريق الثاني يقوم على قبلية، مفادها ان بعض المدارس البشرية اوفق للدين من بعض، لذا يقول مقترحوه أن المتدين بما هو متدين لا يمكنه ولا يجب ان يختار، كما يوصي مقترحو الطريق الأول، مدرسة بشرية تحلو له فيلتزم بها، انما عليه أن يحصر خياراته في المدارس الاوفق مع الدين. أي على الإنسان ان يختار من بين الفلسفات والنظريات البشرية ما ينسجم اكثر مع الدين، ولا يصطك معه الا باقل الدرجات، بمعنى ان عليه تقليص خياراته قبل كل شيء، ثم يتحرى من بين المتبقي منها ما هو اقدر على اقناعه وارضائه، وعندها يستخدم مدرسته المختارة هذه منظاراً لمقاربة الدين وفهمه وتفسيره.

وهذا الطريق الثاني بدوره ينظر بجد للنظم والمدارس البشرية، ويوليها نصيبا وافرا من الاهمية، لكنه على كل حال يهتم للدين اكثر من الطريق الأول، فهو يسلم لأن تلعب المكتشفات والمنجزات الإنسانية دورها الفاعل في فهم معطيات الوحي وتفسيرها وبيانها، شريطة ان لا تكون هذه المنجزات على خصام فاضح مع المعطيات الدينية.

رودولف بولتمان[2] احد المع اللاهوتيين البروتستانتيين في القرن العشرين(1884-1976) كان من القائلين بجدوى وصحة هذا الطريق، وقد وجد أن الفلسفة الوجودية اوفق واقرب للمسيحية من سائر الفلسفات. وهل الدين حسب تعبير فيلسوف الدين

---

(1) David Ford.

(2) Rudolf Bultman.

المعاصر كيت يندل،[1] سوى تشخيص تتبعه معالجة وتطبيب؟ التشخيص الديني عبارة عن تفسير يقدمه الدين لأهم قضية يواجهها الإنسان، أما العلاج الديني فهو الحل الإيجابي الدائم لتلك القضية ومعالجتها من منظار ديني. ويرى بولتمان أن كلا من العهد الجديد والمدرسة الوجودية متفقان متناسقان، إن في تشخيص القضية، وإن في معالجتها. ومثل هذا التناسق غير ملحوظ بين العهد الجديد وأي فلسفة بشرية أخرى. فكل من المسيحية والوجودية ترى ان المشكلة الرئيسية التي يواجهها الإنسان هي عدم الامان، وهذا الشعور بالخوف الذي يغمر حياتنا جميعا، من الشدة والبأس بحيث يدفعنا إلى صور كاذبة من الامن، ويضطرنا إلى معاقرتها. هذه الصور الكاذبة من الامن تضيق علينا الفرص والمجالات الثمينة التي يمكن ان نتمتع بها، وتغلق في وجوهنا الابواب والنوافذ إلى الله والطبيعة والناس الآخرين. بيد ان هناك طريقة أخرى يمكن ان تحقق لنا الشعور بالامان من دون أية تضييقات من النوع المذكور، الا وهي الاعتماد والتوكل على الله، فمن دون الاعتماد والتوكل على الله لن يكون حيال الإنسان سوى طريقين: اما أن يتخبط في مفازات الوجود اللامتناهية، خائفاً فزعا، يهرع ذات اليمين وذات الشمال على غير هدى، واما ان يعالج شيئا من خوفه وهلعه بحبس نفسه في مكان ضيق بلا أية ابواب ولا نوافذ، فاما الشارع غير الآمن، أو السجن الآمن. ولا يتاح التوفيق بين الانعتاق والامن الا بالاعتماد على الله والتوكل عليه، فبهذا الاعتماد يمكن التحابب والتفاؤل والابتهاج في عالم مترع بالاضطرابات والتوترات والموت والحياة. بيد ان هذا الاعتماد ذاته لا يتأتى بالبرهان (الذي لا يقام عادة على مثل هذه الامور) انما بقرار صادر عن إيمان راسخ نشعر اننا تغيرنا وتموضعنا في حياة غير ممكنة التصور بدون الإيمان.

وهكذا وجد بولتمان ان الفلسفة الوجودية (بشقها الالهي طبعا، لدى امثال كريكغارد، ودوستوفسكي، واونا مونوا، ومارسيل) اوفق واقرب الفلسفات إلى المسيحية، فاختارها.

على ان الخطوة الثانية في هذا الطريق، هي اننا بعد ان نختار نظاما بشريا، نقوم بتعديل الدين، وإصلاحه، واعادة فهمه على ضوء ذلك النظام المختار. وهذه الخطوة الثانية هي ما قام به بولتمان عبر مشروع تطهير الكتاب المسيحي المقدس من الاساطير، فهو يرى أن كتّاب العهد الجديد، ومن جاء بعدهم من المسيحيين لم يكن امامهم محيص من بيان الرسالة الاصلية للعهد الجديد، في اطار الفاظ ومفاهيم كانت لها مصاديقها ومفاهيمها، داخل حدود الرؤية الكونية السائدة في عصرهم، ولذا اخذ

---

(1) Keith Yandell.

بولتمان على عاتقه فرز القشور عن اللباب، والجواهر عن الاصداف، ليستطيع اختراق قشور الرسالة وصولا إلى لبابها. وقد استعان بالمنحى الوجودي لاجل ذلك، وفصل بواسطته الرسالة الخالدة الشمولية للعهد الجديد عن الطابع الاسطوري الذي تغشاه، أي عن الطابع الخاص بمناخ كتّاب العهد الجديد وفهمهم. وسمى هذا المشروع "نبذ الاساطير" أو "مكافحة الاساطير".

نلاحظ ان منهجية بولتمان تتمثل في ان يختار اولا فلسفة من الفلسفات البشرية اقرب إلى المسيحية واشبه بها، الا وهي الوجودية، ثم يعمد في ضوء هذه الفلسفة إلى اعادة تفسير الدين، فيستبعد كل ما لا ينسجم مع فلسفته المتبناة باعتباره من القشور، لكي يتسنى له ان يعرض لباب الدين بعد "نبذ الاساطير"، في اطار تصوراته الوجودية. وهذا نموذج جيد لانتهاج الطريق الثاني من طرق الجمع بين التدين والتعقل.

3- أما الطريق الثالث، فقبليته ان ايا من الفلسفات والنظم الفكرية البشرية لا يمكنها بمفردها اقناع الإنسان وتحقيق رضاه، وبالتالي ليس من الصواب اختيار فلسفة خاصة بكل ما فيها واعتبارها الفلسفة الحق، التي لا يأتيها الباطل من بين ايديها ولا من خلفها، وليس من الصحيح ربط فلسفة ما بدين معين ربطا ابديا حاسما، فكل واحدة من المدارس والمذاهب البشرية خليط من الحق والباطل، وليس بينهما حق مطلق أو باطل مطلق.

اضف إلى ذلك انه ما من مدرسة بشرية يمكن نعتها بأنها الاقرب والاوفق للدين، فقد تكون المدرسة اقرب إلى الدين من مدرسة أخرى من زاوية معينة، وابعد عنه من زاوية ثانية. والنتيجة هي ان بوسع كل مدرسة أو نظام أن يساهم في فهم وتفسير جانب من معارف الوحي، ويعطل عن ممارسة أي دور في الجوانب الأخرى، فالوجودية مثلا قد تفوق سائر الفلسفات في فهم وتفسير نظرة الدين للإنسان، وقد تبز الارسطية، أو الافلاطونية المحدثة، أو التوماوية غيرها من المدارس في فهم وتفسير انطولوجيا الدين وميتافيزيقاه، والمذهب الرواقي ربما فاق غيره في فهم وتفسير الأخلاق الدينية والسلوك الديني.

أيا كان يجب فتح باب حوار جدي عميق بين الدين والمذاهب البشرية، والخلوص منه إلى ايجاد تضامن بين كل واحدة من تعاليم الدين وأحد المذاهب البشرية، فـ "الحوار" و"التضامن" مفهومان مفتاحيان في اطار الطريق الثالث الذي نحن بصدد شرحه الآن، فقبل اجراء الحوار لا يمكن التكهن اساساً أي التعاليم الدينية، أو أية مجموعة من التعاليم الدينية اقرب إلى أي مدرسة من المدارس البشرية، انما بعد الحوار فقط تتضح الاواصر التي تربط الدين بعدد من المدارس البشرية، وتقيم بين الطرفين علاقات تضامن، ليأخذ الدين من كل واحدة منها شيئاً لصالحه. على كل حال، ينبغي

ادراك أن الله لم يعرض علينا عيسى، وارسطو، واورشليم، واثينا دفعة واحدة، وفي نطاق واحد إلى جانب بعضهم. فلا عيسى، ولا موسى، ولا محمد، ولا أي من مؤسسي الاديان والمذاهب الدينية الأخرى لم يبرموا عقود اخوة دائمية خالدة مع افلاطون، ولا مع ارسطو، ولا افلوطين ولا أي فيلسوف آخر.

ينبغي تبني معطيات الوحي والاعتراف من كل مدرسة بشرية بمقدار ما يخدم فهمنا وتفسيرنا لمعطيات الوحي، وترك الباقي لحاله دون عناية.

لعل اشهر من تبنى هذا الطريق في القرن العشرين، بول تيليش[1] اللاهوتي الامريكي الالماني الاصل (1886 - 1965) والبروتستانتي المذهب، الذي حاول طوال عمره وفي جميع أعماله وكتاباته، لا سيما سفره الاهم "اللاهوت الجامع"[2] التوفيق بين المسيحية وكل ما يتلائم معها في الثقافة الإنسانية الجديدة، ولاجل ذلك اقام حوارات مسهبة معمقة بين الدين من جهة، وبين الفلسفات والفنون، وعلم النفس، والسياسة، والتاريخ، وكل منجزات الثقافة البشرية من جهة ثانية. وكان يعتقد ان هذا هو السبيل الوحيد للمصالحة بين التدين والعقلانية، أو بين الإيمان المسيحي والثقافة العصرية، ولهذا سمي لاهوته اللاهوت الثقافي.

وقد اطلق على اسلوبه في تجسير العلاقة بين الإيمان المسيحي والثقافة الحديثة مصطلح "اسلوب التضامن". وبحسب هذا الاسلوب، يمكن، بل يتعين معرفة وتعريف محتوى النصوص الدينية في كل عصر، عن طريق المعالجات التي تتحفنا بها هذه النصوص، جواباً للاسئلة المنبثقة من الواقع الثقافي في ذلك العصر. على ان الواقع الثقافي لكل عصر لا يطرح حيال الدين اسئلة واشكالات فقط، انما له نتاجاته المفيدة جداً، بل الضرورية لفهم النصوص الدينية وتفسيرها. ومن هنا كان الدين في كل عصر وزمان بحاجة إلى علماء لاهوت احياء، يمسكون - وفق تعبير جميل عميق المغزى - باحدى يديهم الكتاب المقدس، وباليد الأخرى صحيفة يومية، ليضمنوا تضامن الدين والثقافة. ففي الوقت الذي يطرح فيه عصرنا مشكلاته، واهمها النزعة التشكيكية، ومعنى الحياة، واهداف التاريخ، والاغتراب عن الذات، وعن الآخرين، وعن الطبيعة، وعن الله، وكذلك القوى المخربة التي تهدد الحياة بين يدي الدين، متوخياً منه حلها ومعالجتها، فإن له انجازات عظيمة (كالمدرسة الوجودية، والانطولوجيا التوماوية المحدثة، وعلم النفس اليونغي، والمدرسة الظاهراتية) بمقدور كل واحدة منها تفسير جانب من الرسالة الدينية وتبيينها.

---

(1) Paul Tillich.

(2) Systematic Theology.

4- أما انصار الطريق الرابع، فينطلقون في الواقع من نقد الطريق الثالث، ذلك انهم يذهبون إلى أن الطريق الثالث يقوم على قبلية غير موثوق بها بل مدحوضة، توحي وكأن، ثمة موقف محياد تماماً، يمكن الاطلال منه على الحوار بين المنجزات البشرية والمعطيات الوحيانية، والحال ان مثل هذا الموقف لا وجود له بحال من الأحوال، فكل من يدخل في هذا الحوار اما من انصار الدين أو من معارضيه. وعليه فالطريقة الصائبة هي أن تكون الأولوية للوصف الذي يصف الدين به نفسه، ولا يحق لأي فلسفة أو رؤية كونية أن تحدد لنا كيف نفهم تعاليم الدين ونفسرها، فالدين ناطق فصيح بما فيه الكفاية، وكل ما في الامر اننا من أجل استيعاب نصوص الدين وخطابه علينا ان نكون مؤمنين، لذلك لابد أن نؤمن حتى نفهم. انه إيمان ينشد الفهم. وبعد ان يعرف الدين نفسه لنا، نبقى بحاجة لمراجعة نتاجات الثقافة الإنسانية، حتى نفحص المزاعم الدينية ونتأكد من صوابها، وايضاً لكي نرمم بها ثغرات التعاليم الدينية، ومناطق الفراغ فيها، والاهم من كل هذا لكي نحدد النتاجات البشرية المتضاربة مع تعاليم الدين، فننبذها ونستبعدها للابد. واذا كانت المحاولة في الطريق الثاني قائمة على تعديل التعاليم الدينية وفقاً لفلسفة بشرية، فنأخذ من الدين ما يوافق تلك الفلسفة، ونرفض منه ما يعارضها، فان اساس سعينا في الطريق الرابع على الضد من ذلك تماماً، أي اننا هنا بصدد تقبل طائفة من المنجزات البشرية تستسيغها تعاليم الدين، والاعراض عن طائفة أخرى لا تستسيغها. هنا نفحص معطيات الوحي بمنجزات الإنسان، وهناك نختبر مكتسبات الإنسان بمعطيات الوحي.

من ابرز من يدعو لهذه المنهجية اللاهوتي السويسري المعروف كارل بارث[1] (1886 - 1968) وهو بروتستانتي المذهب، يرى أن اللاهوتيين الحداثيين في عصرنا استسلموا للعلوم التجريبية، والفلسفة، وثقافة عصر الحداثة، وشددوا على العاطفة، وهي بدورها من سمات عصر التحديث، مجافين بذلك كلمة الله، والانكشاف الالهي في السيد المسيح، الذي لم يولوه ما يستحقه من الاهتمام والقيمة. والحال ان اللاهوتي والمتدين الحقيقي هو من يعد كلمة الله وكلامه اصلاً ومعيارا لاختبار كل الأشياء، ومعرفة قيمتها. اذا اردنا ان تكتحل عيون الإنسان بباطن العالم وبالجمال الالهي، فينبغي أن لا ينظر لسوى كلمة الله، والتجلي الالهي في شخصية المسيح، فالله لا يتجلى في المكتشفات البشرية، وعلى البشر الاصغاء بكل جوارحهم وارواحهم للكلام الالهي، ضمن مناخ من الخشية والخضوع، والاعتماد والتوكل والطاعة، والعبودية المطلقة. واذا اجترحوا ذلك امكنهم فهم الكلام الالهي، ومشاهدة صدقه وحقيته بأم اعينهم،

---

(1) Karl Barth.

وعندها سيتخذون هذا الكلام ميزاناً يفحصون به كلام البشر. ان لاهوت بارث ليس لاهوتاً ثقافياً، وهو على خصام مع عقلانية التحرر الفكري[1] ايضاً، ويمكن تسميته على غرار ما فعل بارث نفسه ب- "لاهوت الكلمة الالهية". وبغية ان يوضح بارث مفهوم الفاظ الكتاب المقدس وتعابيره، وايضا لاجل ان يدلل على هول البون بين مفاهيم الدين المسيحي وطروحات الثقافة، والحضارة، والسياسة، والانظمة الايديولوجية، والتربية والتعليم في الغرب الحديث، ومدى غرابة احدهما على الآخر، وضع كتاباً موسوعياً بعنوان "الأحكام الكنسية"، ضمّنه ستة ملايين مفردة، شرح فيه المفاهيم الركنية في الديانة المسيحية، كالله، والخلقة، والإنسان، والذنب، والمسيح، والنجاة، وروح القدس، والكنيسة، والأخلاق، والملكوت الالهي. لكنه لم يغفل في الوقت ذاته عن استحالة تجاهل المكتسبات الإنسانية بنحو تام، ولذلك كانت له تعاطياته في نفس هذا السفر الهائل مع المواقف، والثقافات المعروفة، والعديد من المفكرين، وهذا ما يميز طريقه عن الطريق الخامس.

5- الطريق الخامس ينتهجه من بلغ إيمانهم وحبهم للدين ومعطياته حدا من الرسوخ والشدة جعلهم لا يولون الثقافة والمنجزات الإنسانية أدنى اهتمام، ويرفضون الفلسفات والرؤى الكونية البشرية جملة وتفصيلا انه محاولة ترمي إلى تكرار رؤية كونية نابعة من النصوص الدينية مئة بالمئة، وهي في الواقع ليست سوى اللاهوت الكلاسيكي، أو قل القراءة التقليدية للدين.

ان رواد هذا الطريق ونحاته يخالون أن الالهيات الناتجة في حقيقتها عن تفاعلات المعارف الوحيانية مع العلوم الإنسانية في الزمن الماضي، مصونة تماما من أي تدخل أو تصرف اعملته العلوم البشرية، فهي تجليات خالصة نقية للنصوص المقدسة، وكأن مدوني هذه الالهيات لم يصنعوا شيئاً سوى تنظيم وتبويب معارف الوحي. وهذا وهم كبير لا يسفر الا عن اغلاق باب الحوار بين الدين والثقافة العصرية. والحق أن الطريق الأول الواقع في اقصى الجهة الأولى من هذا المسار قطع الطريق على حوار الدين والثقافة العصرية، بانحيازه التام للمعارف الإنسانية وتفضيلها على المعطيات الدينية. وهذا الطريق الخامس الواقع في اقصى الجهة الأخرى يقطع بدوره طريق الحوار بحجة غنى المعارف الدينية عن سواها، واكتفائها التام بنفسها.

ان الذين يتبنون القبليات الخمس القائلة:

اولاً: نزلت الكتب المقدسة بنفس هذه الالفاظ والتعابير من العالم العلوي، فحتى كلمات الكتب المقدسة صدرت عن الله مباشرة.

---

(1) Libral rationlism.

وثانياً: لم تطرأ على الكتب المقدسة أي زيادة أو نقصان، أو تغيير أو تحريف.
وثالثاً: معاني الالفاظ والعبارات في الكتب المقدسة واضحة جلية تماماً.
ورابعاً: اراد الله أحكام الكتب المقدسة وتعاليمها لكل الاماكن والازمان، ولم ينزلها لأحوال واوضاع وظروف تاريخية خاصة.
وخامساً: نحن فقط من يفهم معاني ومقاصد الكتب المقدسة، على نحو صائب دقيق.

ان حملة هذه الأفكار يعتقدون بلاشك أن الواجب الوحيد للمتدينين هو الإيمان بكل ما جاء في الكتب المقدسة، وتنظيم حياتهم وفقها على شتى الصعد والمجالات. أما الاطلاع على المعارف البشرية فيفضي إلى الشك والحيرة، والاضطراب الفكري، والوقوع في اخطاء، والعدول عن الحياة الإيمانية المرضية لله. والمهموم بالمجانسة بين معطيات الوحي والمكتسبات المعرفية الإنسانية، كأنهما يحتمل وجود عيوب ونواقص في معارف الوحي، ما يدل على ثغرات وخلل في إيمانه ليس الا.

ويبدو أن الذين نادوا خلال النصف قرن الاخير في بلادنا بالمدرسة التفكيكية،[1] يقترحون مثل هذا الطريق. ويرى ديفيد فورد انه ربما امكن تصنيف حتى الفيلسوف الانجليزي النمساوي الاصل فيتغنشتاين على القائلين بصيغة انضج وامتن لهذه الطريقة، إذ ان مفهومي "اسلوب الحياة" و"الالعاب اللغوية" في منظومته الفكرية، يدلان حسب ما يبدو على اننا جميعا نتعامل مع "لغات" معقدة، تبلور فهومنا وسلوكنا واخيلتنا. والدين لعبة من هذه الالعاب اللغوية، لها وحدتها وسماتها الخاصة بها. وان نحكم وفق قواعد باقي الالعاب اللغوية على هذه اللعبة اللغوية الخاصة المستقلة، أي على الدين، ممارسة غير معقولة ولا مقبولة، وهي بمثابة حكمنا وفق قواعد الشطرنج على كرة المضرب. وبالتالي لا يمكن ولا يجب الخوض في الدين وتقييمه حسب قواعد العلوم والمعارف البشرية الفلسفية العقلية، والتجريبية الحسية، أو التاريخية، أو الشهودية العرفانية، أو الأخلاقية، أو الفنية، بل لا يصح الحكم على دين معين، كالبوذية أو المسيحية، توكأ على تعاليم ديانة أخرى، كالإسلام، أو الهندوسية. وما ينبغي على عالم الالهيات في كل دين ومذهب أن يقوم به لا يتعدى تشخيص نوع اللعبة الدائرة فصولها في ذلك الدين أو المذهب، وتعيين اسلوب الحياة الضروري لذلك الدين والمذهب. وما ينبغي

(1) اتجاه يقوم على الدعوة لتفكيك معارف الوحي عن التراث اليوناني وغيره، من ابرز روادها الاستاذ محمد رضا حكيمي. راجع: محمد رضا حكيمي، المدرسة التفكيكية. ترجمة: عبدالحسن نجف، خليل العصامي. مراجعة: عبدالجبار الرفاعي. بيروت: دار الهادي، 2001 (سلسلة كتاب قضايا اسلامية معاصرة).

ان لايقوم به هو فهم الإيمان والمدعيات الدينية وتفسيرها، وتبيينها، وتسويغها، وفق مفاهيم وقبليات، تنتمي لفلسفات ونظريات بشرية غير دينية. واذا كان الإنسان الحداثي يعد الدين غير معقول، ولا يخضع للاعتبارات العقلية، بل يناقضها، يجب القول فقط؛ يا لسوء حظ الإنسان الحداثي! هذا ليس الاّ ﴿ قُلِ ٱللَّهُ ثُمَّ ذَرْهُمْ فِى خَوْضِهِمْ يَلْعَبُونَ ﴾.

ان التمايز بين الطرق الخمسة للتوفيق بين التدين والعقلانية، يعزى كما لاحظنا إلى درجة الالتصاق بالنصوص المقدسة أو الثقافة العصرية.

في الطريق الأول الواقع على احد طريقي هذه المجموعة، توزن تعاليم النصوص المقدسة بميزان احدى المدارس البشرية، وتقبل مكونات الدين بمقدار انسجامها مع أفكار تلك المدرسة، وتنبذ بمقدار ما تتضارب معها.

وفي الطريق الخامس الواقع في اقصى الطرف الثاني لنفس المجموعة، يعد فهم لفيف من علماء الالهيات لتعاليم النصوص الدينية في زمن من الازمان، ذات التعاليم الدينية التي جاءت بها النصوص المقدسة، ولا تعاليم دينية سواها، فهي اذن مقدسة، وتتبوّأ مكانة لا يجوز للثقافة العصرية أن تطمع فيها، ولا ان تطمح لمجالستها، بذريعة الحوار، وما إلى ذلك.

وجلي أن الطريقين الأول والخامس لا يجمعان بين التدين والعقلانية، ولا بين الإيمان والاستدلال.

وتقوم المحاولة في الطريق الثاني على ايفاء رسالة الدين الاصيلة الجوهرية الذاتية المتعالية على التاريخ، حقوقها أما العناصر التاريخية الطفيلية العرضية فتقصى إلى الهامش، ويستعان باحدى المدارس الإنسانية للفرز بين جوهر الدين واصدافه، وبين قشوره ولبابه. وفي الطريق الثالث لا تستمرأ اية مدرسة بشرية بتمامها وبكل ما فيها، انما ينصب الاهتمام على ان يحاور الدين كافة المدارس والفلسفات والعلوم والمعارف ويتضامن معها.

أما الطريق الرابع فيشدد سالكوه على ان تخصص الأولوية للتعريف الذي يقدمه الدين لنفسه، ويتم ترجيح هذا التعريف على تقييمات المدارس البشرية للدين. ومع ذلك، فالمتدين لا يجد مندوحة من التعرف على ثقافة عصره ومواجهتها، فهذا هو السبيل الوحيد لتشخيص ثغرات فهمنا للدين، ولتمكيننا من اتخاذ موقف نظري وعملي في المجتمع الذي ننتمي اليه.

ايا كان، اذا كنا من ناحية غير مقتنعين بكلام جان جاك روسو في كتاب "اميل" حيث لم يكن يرى للدين وللنصوص الدينية من حجية، ويقول: "اعظم أفكارنا عن الله، لا تخطر ببالنا الاّ عن طريق العقل، لاحظوا الطبيعة. اصغوا إلى نداء الذات. ألم

يقل لنا الله كل شـيء عن طريق ابصـارنا، وضـمائرنا، وقدراتنا على التشخيص والتمييز؟ فماذا يستطيع الآخرون ان يقولوه لنا اكثر من هذا يا ترى". واذا لم نوافق توماس بين[1] الفيلسـوف والسياسـي الامريكي (1737 – 1809) اذ يقول في كتابه "عصـر العقل": "عن طريق اسـتخدام العقل فحسـب، يسـتطيع الإنسـان ان يجد الله. اقصوا هذا العقل حتى تشاهدوا كيف يتعذر على الإنسان فهم أي شيء، وتغدو حتى قراءة الكتاب الذي يسمونه الكتاب المقدس على اسماع هذا الإنسان، لا معقولة؛ بمقدار لا معقولية قراءته على الحمير". ومن ناحية ثانية اذا لم نستسغ قولة وليام لود[2] (1573 – 1645) كبير اسـاقفة كانتربـري، الـذي اكـد أن كمية العقل عرجاء في مثل هـذه الامور و"عليه، لو كان يفترض ان يقع شيء من هذا السنخ في ايدينا، وجب ان يكون عن طريق الوحي فقط، ومن الله فحسـب"، واذا جارينا في هذا الخضـم، الشـاعر والروحاني الانجليزي جون دون[3] (1572–1631) القائل ان "العقل هو اليد اليسرى لروحنا، والإيمان يدها اليمنى، وبهاتين اليدين نعانق حبيب الروح، ونضمه إلى صدورنا"، عندها لا مفر امامنا سوى ايلاء قضية العلاقة بين التدين والعقلانية، والإيمان العقل، التعبد والاستدلال، وهي بتصوري اعظم قضايانا ومشكلاتنا المعاصرة، منتهى الجد والاهتمام.

---

(1) Thomas Paine.

(2) William Laud.

(3) John Donne.

الفصل الثاني

تقرير الحقيقة وتقليل المرارة
مقاربات في أخلاقية المستنير

أولا الواجبات الأخلاقية

لاحظ فيلسوف الأخلاق الانجليزي السير وليام ديفيد روس[1] (1877 – 1971)نقاط قوة وضعف في فلسفة أخلاق الواجبات[2] لدى كانط، وفي فلسفة أخلاق النتائج[3] لدى معارضيه ايضا، وهم على سبيل المثال: بنتام،[4] وميل،[5]، وسواهم من النفعيين،[6] فهو اذن لا يشطب على أي من هاتين الفلسفتين بنحو تام، ولا يستمرئ أياً منهما بصفة شاملة. وانطلاقاً من هذا التصور حاول تقديم أفكار جديدة، تجمع بين نقاط قوة الفلسفتين، وتحرر من ثغرات كليهما.

ولا ترمي هذه الدراسة إلى عرض آراء كانط، ولا معارضيه النفعيين، ولا التأشير إلى نقاط القوة والضعف في هاتين المدرستين، بحسب روس. الهدف من هذه الدراسة شيء آخر، بيد أن بلوغ هذا الهدف يقتضي بالضرورة تقديماً يعرض طروحات روس الجديدة، التي بدا له انها توفق بين نقاط القوة التي توزعت على نظريات كانط والنفعيين.

كلام روس بكل ايجاز هو: نتحمل جميعنا نحن البشر، من الناحية الأخلاقية، جملة وظائف أو واجبات، تتبدى للوهلة الأولى.[7] واجب الوهلة الأولى، أو قل الواجب البدوي، اذا لم يتعارض (وهذا شرط مهم جداً) مع واجب بدوي آخر، وجب العمل وفقه مطلقاً، وبلا أي قيد أو شرط. وبتعبير آخر، الواجب البدوي هو ذاته الواجب

(1) Sir William David Roos.

(2) Deontologistic.

(3) Consequentialistic.

(4) Bentham.

(5) Mill.

(6) Utilitarianist.

(7) Prima facie duties.

المطلق اللامشروط عند كانط، والذي لا يقيده سوى قيد واحد، هو ان لا يصطدم عمليا بواجب بدوي آخر. فاذا لم يتضارب الواجب البدوي على المستوى العملي مع واجب بدوي ثان، توجب العمل به، وحينها يغدو الواجب البدوي واجباً واقعياً (أو فعلياً أو في مقام العمل).[1] أما اذا تعارض مع واجب بدوي آخر، فلابد من العمل بالاهم منهما، وترك الآخر. وحين ذاك يصبح الواجب البدوي الاهم واجباً واقعياً، بينما يقصر الواجب البدوي الاقل اهمية عن أن يبلغ مرتبة الواجب الواقعي.

التفكيك الذي قال به روس بين الواجبات البدوية والواقعية أو العملية، عصمه من هفوتين اساسيتين، منيت بهما فلسفة الأخلاق الكانطية:

الأولى: أن كانط يرى بعض الأفعال، كالقتل والكذب وخلف الوعد، سلبية خاطئة على الاطلاق. وبهذا يدرج ضمن القواعد اللامشروطة ممنوعات، يقرر لها شهودنا الأخلاقي، وفهمنا العرفي، استثناءات لابد منها.

والثانية: هي انه لم يتطرق لحالات التعارض بين الواجبات الإنسانية.

ولكن ما هي هذه الواجبات البدوية؟ يقدم روس لائحة سداسية للواجبات البدوية، يفرز فيها الواجبات الماضوية،[2] وهي الناجمة من أفعال سابقة، صدرت عن الفاعل نفسه أو الآخرين، عن الواجبات المستقبلية،[3] التي تسببها الآثار والنتائج الإيجابية التي تترتب عليها مستقبلاً.

الواجبات الماضوية فئتان:

1- الواجبات الماضوية الناتجة عن أفعال الشخص ذاته، وهي:

أ- الايفاء بالعهود التي يقطعها الإنسان على نفسه مريداً مختاراً.

ب - تعويض الأفعال التي صدرت عن الفاعل تجاه الآخرين.

2- الواجبات الماضوية التي تسببها أفعال الآخرين، وتتمثل في شتى ضروب عرفان الجميل وشكر المنعم.

وقد يكون لتطبيق الواجبات الماضوية آثار ونتائج إيجابية في المستقبل، لكن الزامها على كل حال ناشئ من أحوال واوضاع سابقة، لا من نتائج وآثار لاحقة.

الواجبات المستقبلية أربعة انواع:

3- الاحسان، أي ايجاد أكبر مقدار من الخير الذاتي الممكن.

---

(1) Actual duty.

(2) Past – looking.

(3) Future–Looking.

4- عدم الاساءة، أي اجتناب ايذاء الآخرين (وهو أهم من الاحسان).

5- العدالة، بمعنى توزيع الامور الباعثة على اللذة، بحسب استحقاق الاشخاص.

6- إصلاح النفس.

وتخلو هذه اللائحة من ثغرة واحدة على الاقل من ثغرات فلسفة الأخلاق لدى النفعيين، الا وهي اغفالهم الطبيعة الشخصية للواجبات الإنسانية، بمعنى ان جل توكيدهم انصب على ان من واجب الإنسان مضاعفة الخير، أو البلوغ به اعلى درجاته المتاحة، ولم يلتفتوا إلى أن للإنسان فضلاً عن ذلك الواجب، واجبات أخرى في أحوال واوضاع خاصة تجاه أفراد معينين، كالاب والام والزوجة والابناء، والذين قدموا له خدمات معينة، لا تقع على عاتقه تجاه غيرهم من الناس. وحينما ادرج روس الواجبات الماضوية في لائحته، ركز اهتماماً كافياً على الواجبات الخاصة ذات الطابع الشخصي، والتي لها رصيدها الضخم من عرفنا وشهودنا الأخلاقي، واولاها ما تستحقه من العناية.

إن نظرية روس في الأخلاق القيمية،[1] كأي نظرية أخرى في أي حقل من حقول المعرفة البشرية، لا تخلو من عيب أو كبوات، على أن سرد المؤاخذات التي سجلها نقاد روس عليه، وعرض الادلة لصالحهم أو ضدهم، لا يتناسب والغاية المرادة من هذه السطور، لاسيما وأن كاتبها يوافق الخطوط العامة لنظرية روس، ولا يتوخى تالياً سوى تقديم رأيه الشخصي المبتني على هذه النظرية إلى حدما.

ثانيا: وظيفة المستنير

من دون أن اتوخى عرض تقرير وصفي[2] للأعمال التي قدمها أو لم يقدمها مستنيرو العالم عموما، أو مستنيرو مجتمعنا خصوصاً، على امتداد تاريخ انبثاق وتطور حركة التنوير وشريحة المستنيرين، وكذلك من دون أن اقصد صياغة اقتراح توجيهي،[3] فيما ينبغي على المستنيرين فعله أو تركه - وليس أي من هذين الفعلين في حدود صلاحيتي - استطيع الزعم ان ازدهار أي مجتمع يعتمد فيما يعتمد على وجود مؤسسة لها اهتمامان على الاقل:

الأول: اطلاع المواطنين على الحقائق (أي المعتقدات الاصح) على المستوى النظري.

---

(1) Normative ethics.

(2) Descriptive.

(3) Prescriptive.

والثاني: التقليل من آلامهم ومعاناتهم على المستوى العملي.

ويستشف أن النهضة التنويرية أو طبقة المستنيرين رفعت منذ البداية، تلويحاً أو تصريحاً، في قليل أو كثير، هذين الشعارين وتبنت هاتين المهمتين.

ولا جرم ان علماء كافة الميادين المعرفية يزعمون ان كل همهم وغمهم وغاية سعيهم تنصب على تحري الحقيقة وتحديدها. وليس هذا زعماً تعوزه الوجاهة أو الدليل، بيد ان المهم هو البون الفاصل بين اكتشاف الحقيقة وايصالها لاذهان المواطنين، البون الذي لابد ان يطوى لكي يتمتع المواطنون بثمار الحقيقة المكتشفة وخيراتها. وعلى المثقفين والمستنيرين تقع مهمة طي هذه المسافة، وردم هذه الهوة.

ان المستنير من هذه الناحية يمثل حلقة الوصل بين المتخصصين والعلماء، وبين عامة الناس، فيستوعب آخر المنجزات العلمية والنتاجات الفكرية للمتخصصين، ويعيد نشرها بما يتناسب واستيعاب عامة المواطنين، من دون مساس باصالتها وعمقها، ويقربها إلى مستويات فهمهم وادراكهم، بما يستخدمه من ادوات الاقناع والتوعية.

وقولنا انه ما لم تنتقل الحقيقة إلى دائرة اذهان المواطنين وضمائرهم، لن ينتفع منها المجتمع، يبتني في الواقع على ادعاء آخر، يمكن ان نطلق عليه اسم "اصالة المعتقد" فحواه أن ابرز سبب (ان لم نقل السبب الوحيد والاساس) لازدهار او عدم ازدهار الحياة البشرية، على المستوى الفردي، أو على مستوى المجتمع، هو المعتقدات والقناعات الإنسانية. والخطوة الاوسع التي يمكن – بل يجب – اتخاذها للانتقال من الوضع السيئ القائم إلى الوضع المحبذ المفتقد، هو تغيير جملة من المعتقدات، فالبشر راحوا في الغالب ضحايا الجهل والخطأ، لا ضحايا سوء النية.

ان الإيمان باصالة المعتقد، والذي يعود ماضيه في الثقافة الغربية إلى عهد سقراط، يقتضي ان ينصب جل اهتمام الحريصين على مصلحة البشرية والمصلحين الاجتماعيين، على تعليم وتفهيم وترويج وتسويد المعتقدات الاصح، وتشذيب الاذهان والنفوس من كل مصاديق الجهل والخطأ (واقول المعتقدات الاصح لأشير إلى اعتقادي بنظرية الاقتراب من الحقيقة).

كما لا مراء أن رجال السياسة والسلطة زعموا دوماً ان محفزاتهم الأولى من تولي السلطة، ومن انظمتهم السياسية، تخفيف آلام المواطنين ومعاناتهم. غير ان العبارة الحكمية المعمقة للورد اكتون،[1] الخبير والكاتب التاريخي الانجليزي (1834–1902) بأن السلطة مفسدة، والسلطة المطلقة هي الفساد المطلق، تلزمنا بهرمنيوطيقا سيئة

Lord Acton. (1)

الظـن.[1] ويعلمنـا تاريخ الإنسـانية أن هذه الهرمنيوطيقا السـيئة الظن في محلها تماماً، إذ لا يهدف السلطويون ورجال السياسة من مزاعمهم هذه في الغالب (سوى الخداع والتحريف والظلم والجور، لذلك فان الازدهار الصحيح للمجتمع يحتاج دوماً اشخاصاً يشـرفون بكل صـدق وجد وبمنتهى الوعي والتعمق، على مسـار الشـؤون الاجتماعية، ويتأكدون من اتجاهها صوب التقليل من متاعب المواطنين ومحنهم.

وفق هذا الفهم للاستنارة، يبدو المستنير:

اولاً: بما هو على معرفة بالاهمية العالية الفريدة للثقافة - أي لمجموعة الشؤون الداخليـة والانفسـية،[2] لـدى كافـة الأفراد - ودورها في تحسـين الشـؤون الخارجية والآفاقيـة[3] للمجتمـع، ولمعرفتـه انـه مـا لـم يحدث تغييـر إيجابي في دائـرة الاذهان والضـمائر، لـن يحـدث تحـول إيجابي على السـاحة الاجتماعية، وأيضـا بما انه يرى المعتقد العنصـر الاكثر تأثيراً والاعمق دوراً من بين العناصـر الثقافية الأخرى - ومنها ايضـاً العواطف والمشـاعر، والحاجات والمتطلبات - ويؤمن أن العواطف والحاجات والمطاليب المختلفة تخضع بشدة لتأثيرات المعتقد، نظراً لكل هذا، فالمستنير يستعمل قدر المستطاع طاقاته العقدية والاقناعية، ليستطيع على نحو ديالكتيكي متوالد، ادخال المعتقدات الاصح إلى حيز وعي المواطنين، واحلالها محل المعتقدات الأشط والابعد عن الصواب.

وثانياً: فضلا عن الخوض في الاسباب الداخلية للآلام والمعاناة، يتطرق المستنير ايضاً للاسباب الخارجية، التي تحول دون التقليل من المتاعب والمآسي، وعليه خصوصاً نقد الأسـباب الإنسـانية، بلا أي مجاملة، والمراد بالاسـباب الإنسانية الاشخاص الذين يسـتخدمون طاقاتهم وقدراتهم الاقتصـادية والسياسـية والثقافية باتجاه زيادة - أو منع تخفيف - معاناة البشر وآلامهم.

وبالامكان، رعاية للاختصـار، تسـمية الفاعلية الأولى للمؤسسـة التنويرية بـ"تقرير الحقيقة"، والثانية ب- "الحد من المرارة".

ثالثا: أخلاقية المستنير

إذا سـلمنا للمسـتنير بمهمتي تقرير الحقيقة وتخفيف المرارة، سـيتجلى عندها أن الاسـتنارة ليسـت في حد ذاتها تخصصـا علمياً،[4] سواء اردنا بالتخصص العلمي أيا من

(1) Hormeneutics of suspicion.

(2) Subjective.

(3) Objective.

(4) Discipline.

العلوم الفلسفية والعقلية، أو أيا من العلوم التجريبية، أو التاريخية، أو الشهودية الباطنية، أو الدينية، أو التعبدية (مع ان بوسع المستنير التخصص في أحد هذه العلوم والمعارف). وليست الاستنارة وظيفة أو مهنة (مع أن بمقدور المستنير اختيار أي مهنة). كما لا يستطيع المستنير أن يكون مبتكر ايديولوجيات،[1] ولا يمكنه أن يكون مصمم مدن فاضلة[2] (مع انه يؤمن بمثل عليا وقيم). وهو إلى ذلك ليس حاكما أو سياسيا. وبالتالي لا يأت للناس باخبار من مكان ما، ولا عنده انباء مستقبلهم، وعليه فهو لا يحمل ابدا رسالة نبوية[3]، بكلا المعنيين للكلمة.

ما هي الاستنارة؟ ومن هو المستنير؟

المستنير هو من التزم عمليا بالواجبين الأخلاقيين، اللذين شعر بهما على عاتقه، بمقتضى معارفه وقدراته، أي انه لم يتجاهل شهوده وضميره الأخلاقي على مستوى العمل، بل حاول ان يعمل قدر الامكان بما يجب عليه القيام به أخلاقيا.

ولكن هل تقرير الحقيقة وتقليل المرارة واجبان أخلاقيان؟ للإجابة عن هذا السؤال، نعود إلى نظرية روس في الأخلاق، التي اشرنا اليها في الفقرة الأولى من هذه الدراسة، والمستساغة عموماً من قبل كاتب السطور.

اين يقع تقرير الحقيقة أو اعلانها أو إذاعة ما يعتقده القائل حقيقة، في لائحة روس للواجبات البنوية؟ يعتقد روس ان الصدق أحد مصاديق الالتزام بالوعد، وهو اول واجب بدوي. ان اهل كل لغة، وفي غضون حياتهم الاجتماعية مع بعضهم، يتعاهدون على أن يستعملوا كل مفردة من مفردات لغتهم بمعنى خاص، أي على ان يتوخى القائلون والكتّاب المعنى الفلاني من اللفظ الفلانية، ويفهم السامعون والقراء نفس المعنى منهم. أما الكاذب فهو من لا يلتزم بهذا العقد، بل ينقضه، لأنه يستعمل لفظاً واحداً على الاقل بمعنى غير المعنى المتفق عليه، ولنفترض انني اعتقد حقاً ان حسناً اطول قامة من حسين، لكنني اقول لكم كذباً ان حسنا اقصر قامة من حسين، في هذه الحالة احمل انا في ذهني معنى ومفهوماً، ينبغي ان اعبر عنه، وفقاً لعقدي معكم، بوصفنا اصحاب لغة واحدة، بكلمة أطول قامة، بينما عبرت عنه بكلمة اقصر قامة. وبعبارة أخرى، تضمن كلامي معكم لفظة كان يجب، تبعاً لعقدي معكم، ان استخدمها للتعبير عن مفهوم الاقصر قامة، لكنني استخدمتها للتعبير عن معنى الاطول قامة.

ثم اين يقع تقليل المرارة في قائمة روس؟ لم يذكر روس نفسه شيئاً صريحاً

---

(1) ideologist.

(2) Utopianist.

(3) Prophecy.

عــن تخفيــف المــرارات والمحن في نتاجاته وأعمالــه، لكنني اخال ان تخفيف المرارة يمثل الوجه المشترك بين الواجبات 3 و4، وربما 5، أي الواجب الأول والثاني وربما الثالث من الواجبات المستقبلية، فالاحسان، وعدم الاساءة، وربما العدالة، كلها مصاديق لتخفيف المرارة، أو هي أفعال ينتج عنها تخفيف المرارة (عبرت عن رأيي في الجملة الاخيرة على شكل قضية شرطية منفصلة، أو حملية مرددة المحمول، واعتبرت الاحسان وعدم الاســاءة، وربما العدالة، اما من مصــاديق تخفيف المرارة، أو من اســباب تخفيف المرارة، لظني ان فلســفة الفعل[1] لم تشــهد لحد الآن علاجاً نهائياً حاســماً للفرز بين الفعل وآثاره).

بناء على ما مر ذكره، يمكن اعتبار تقرير الحقيقة وتقليل المرارة واجبين أخلاقيين. وجميــع الواجبــات الأخلاقيــة تقــع بالقوة على عاتق كافة البشــر، أما أن يخرج واجب أخلاقــي معيــن بالنســبة لشــخص معين من القوة إلى الفعل، فهــذا أمر يتعلق بالمميزات الفعلية للشــخص ذاته، ســواء الجســمية منها، أو الذهنية، أو النفســية. ولـه ارتباطه ايضاً بأحداثيات الزمان والمكان والاوضاع والأحوال التي يعيشها بالفعل. وهذه فكرة على درجة عالية من الوضوح، لأنه قد لا يحدث لشخص طوال كل عمره أن يتحمل أخلاقياً واجب انقاذ حياة إنسان مثلاً، إذ انه لم يقع ولا مرة في عمره ضمن ظروف وأحوال تكتنف تعرض حياة إنسان للخطر. وعليه، بالرغم من ان تقرير الحقيقة وتقليل المرارة يقعان بالقوة كواجبين أخلاقيين على عاتق جميع البشر، لكنهما لا يكونان وظيفتي إنسان بالفعل، الا اذا تمتع ذلك الإنسان بسمات خاصة، وعاش اوضاعاً وأحوالاً خاصة.

ويبدو ان تقرير الحقيقة وتقليل المرارة، بالمعنى المراد في هذه الدراسة، لا يكونان واجبــاً فعليــاً للإنســان، الا اذا توفــر على معلومات وقدرات فكريــة اكثر مما للمواطن العادي أو المتوسط،[2] تؤدي إلى ان يتبنى معتقدات اصح بالقياس إلى المواطن العادي والمتوسط، وقدرة اشد على تشخيص الآلام والمحن ومصادرهما عند المواطنين. والذي تحملــه معلوماتــه وقدراتــه الفكرية لواجبي تقرير الحقيقــة وتخفيف المرارة بالفعل، اذا لم يبد ضعفا أخلاقيا،[3] أي لو نهض باعباء هذين الواجبين، امكن ان يقال انه مستنير ينتمي لمؤسسة تسمى المؤسسة التنويرية تعد شرطاً لازماً، وليس كافيا، لتحسين أحوال المجتمع.

مقتضيات الاستنارة

(1) Philosophy of action.

(2) Average citizen.

(3) Moral weakness.

على أن للاستنارة، بوصفها مبادرة لأداء واجبي تقرير الحقيقة وتقليل المرارة في مسرح الحياة الاجتماعية، مقتضياتها التي يعتبر الالتزام بها التزاماً بآداب الاستنارة. وربما كان من اهم هذه المقتضيات ما يلي:

1- العقلانية: سواء النظرية منها، والتي تعني اجمالا الموازنة بين الالتصاق بعقيدة ما، وبين متانة الشواهد والبراهين الدالة عليها، أو العملية، وهي على نحو الاجمال أيضا، الملائمة بين الادوات والوسائل والأفعال من جهة، وبين الغايات والاهداف والاغراض من جهة ثانية. ويمكن عد العقلانية اهم وارسخ مستلزمات الاستنارة، بحيث ربما امكن اعتبار باقي المستلزمات ابناءها المولودين عنها.

2- الشك: بمعنى الجرأة والمبادرة إلى التشكيك في صحة أو سقم كل عقيدة أو ممارسة يراها فرد، أو أفراد، أو كل الأفراد، صحيحة أو غير صحيحة، شكك في كل شيء "Deomnibusesdubitandum" وظيفة تقع على عاتق كل مستنير بالقوة، وانتقالها من القوة إلى الفعل، فيما يرتبط بعقيدة أو ممارسة معينة، منوط بظهور قضايا نظرية، أو مشكلات عملية محددة. وهذا مقتضى تنويري يقطع الطريق على كل الوان الجزم والتحجر اللاعقلاني.[1]

3- النقد: ومؤداه عدم اعتبار أي شخصية تبلوراً للحق، أو مثالا للباطل، وبالتالي عدم التسليم لأي عقيدة أو ممارسة بلا دليل، ولا نبذها بلا دليل. بكلمة ثانية، النقد هو قبول أو رفض العقيدة أو الممارسة العملية بالادلة فقط، ومطالبة الجميع بالادلة، وعدم اعتبار أي شخص فوق الاسئلة أو دون الاسئلة، وفحص ادلة الجميع في مختبر العقل، والالتزام بالعقائد والممارسات المطروحة، بما يتناسب وقوة الادلة المقامة لصالحها.

إن النقد التنويري لا يوفر احداً، بل يشمل الجميع بلا أي استثناء، فالمستنير ينقد المواطنين العاديين (وهو بهذا ناقد للرأي العام، ولا يجاريه بلا ادلة، ولا يلتزم التلون بلون الجماعة، ولذا هو غير منصاع انصياعا مطلقا للعامة[2] من الناس) كما ينقد المتخصصين. وينقد اصحاب السلطة والحكم، بجانب نقده زعماء الدين ورجاله.

والنقد كلازم مهم من لوازم الاستنارة، يحول دون ابتلاء المستنير بدائي التعصب،[3] والأحكام المسبقة،[4] ويدفعه إلى نوع خاص من توخي المساواة.[5]

---

(1) Dogmatism.

(2) Populist.

(3) Fanaticism.

(4) Prejudice.

(5) Egalitarianism.

4- عدم الالتصاق بايديولوجيا معينة: ان نقد المستنير يشمل نفسه ايضاً، ولذا يحاول تحاشي كل ضروب النرجسية.[1] وحصيلة اجتناب النرجسية عدم الانتماء لأي ايديولوجيا، او الالتصاق بها، لأن هذا الاجتناب يفرض على المستنير عدم الغفلة، أو التغافل عن المطالبة بالدليل والفحص العقلي للادلة، فيما يتصل حتى بمعتقداته وأفعاله، وهذا هو معنى عدم التفكير الايديولوجي. وعموماً، من مقتضيات الاستنارة، أن لا يرتهن المستنير لأي رأي أو عقيدة بشكل دائم، انما يشرط التزامه بأي فكرة أو عقيدة بالبرهان والادلة والطابع العقلاني والرجحان المعرفي الذي تمتع به، وبمجرد أن تفتقر آراؤه في موضوع معين لهذه السمة (الرجحان المعرفي) نتيجة حركته الديالكتيكية العلمية والفكرية، فإنه يتحرر منها، متوجها صوب رأي اصح، فالمستنير هائم بطلب الحقيقة، وليس عاشقا لعقيدة بذاتها.

5- السعي للتقليل من الآثار والنتائج السلبية للنزعة التخصصية: فغني عن القول أن حياتنا الاجتماعية غير ممكنة الاستمرار من دون توزيع الأعمال والمهام، وتوزيع الأعمال يفضي بدوره إلى التخصص في المعارف والخبرات.

ولكن من الجلي ايضا على صعيد آخر أن النزعة التخصصية الشائعة اليوم لا تخلو من نتائج وآثار سلبية، ويمكن ايجازها بما يلي:

أولا: نتيجة لهذه النزعة نرى متخصصي الفروع العلمية المختلفة اليوم، غير عالمين بنتائج ابحاث ودراسات بعضهم، بل لا يسعهم ان يكونوا عالمين بها.

ثانياً: هم انفسهم لا يعلمون بالضبط من الذين تنفعهم أو تضرهم الدراسات والابحاث التي يجرونها، وهل ثمرات دراساتهم – للبشرية عموماً، ولمواطني مجتمعهم خصوصا – أكثر أم مضارها؟

وثالثاً: لايسعهم ايصال آخر مكتسباتهم العلمية والفكرية إلى وعي العامة من مواطني مجتمعهم أو العالم.

هذه التبعات الثلاث للنزعة التخصصية، وغيرها، تعد موانع خطيرة جداً في طريق وصول عامة الناس إلى الحقيقة وتخفيف مآسيهم وآلامهم. وعلى المستنير السعي بمقدار طاقته وامكاناته للحد من هذه التبعات والآثار السلبية، وايجاد جسور تواصل بين متخصصي الفروع العلمية المختلفة، تحررهم من جدران اختصاصاتهم الضيقة، وتسبغ عليهم النور والبصيرة، وتربطهم بآفاق اوسع وارحب، وتنقذهم من التقوقع داخل حقل علمي واحد.

إن توعية المتخصصين بسوء استغلال اصحاب القدرات السياسية والاقتصادية

---

(1) Nareissism.

والثقافة لنتاجاتهم العلمية والفكرية، من شأنها تنشيط ضمائرهم الأخلاقية، ومضاعفة تأثيرها، أو انها تتم الحجة عليهم في اقل التقادير. كما ان توعية المواطنين بالمنجز العلمي والفكري للعلماء يضمن اعلى درجة من النجاح لادارة المجتمع علميا، وما فشل الادارات الا بسبب الجهل والخطأ والنوايا السيئة، ومن يا ترى لا يعلم أن اعظم ما يعانيه الناس في كل مجتمع انما هو حصاد الادارات المصابة بالاوبئة الثلاثة؛ الجهل والخطأ وسوء النية؟

6- استخدام خطاب خال من الابهام[1] والايهام[2] والغموض: فالشرط اللازم لتثقيف الناس بالحقائق وترسيخ المعتقدات الاصح في اذهانهم وضمائرهم، هو استخدام لغة خالية قدر الامكان من الابهام والايهام والغموض. والمستنير الحاذق الناجح، بمستطاعه إلى جانب الحفاظ على اصالة الأفكار وبعد اغوارها، نقلها باجلى صورة ممكنة إلى مخاطبيه، وتقريبها باوضح بيان إلى مستوى فهم القطاع الواسع من الناس.

ومن العوامل التي تجعل متخصصي الفروع العلمية المختلفة غير مطلعين على معطيات بعضهم، وتترك الناس العاديين ايضا غير عارفين بها، هو غموض طروحاتهم وكلامهم، الناجم إلى حد كبير عن استخدامهم لغتهم الفنية[3] الخاصة. ولأجل ان يكون المستنير جسراً رابطاً بين المتخصصين بعضهم ببعض، وبين المتخصصين والناس العاديين من ناحية ثانية، يتعين عليه تبسيط[4] هذه الأساليب الفنية التخصصية، والأولى ان لا يصطنع هو واضرابه لغة تخصصية جديدة.

إذا تحدث الاطباء فوق سرير المريض بلغة فنية تخصصية لا يفهم منها المريض كلمة واحدة فلا خير، لأن حصيلة هذا النقاش وصفة وعلاج، سوف يؤثر في جسم المريض، وينقله نحو التحسن والتعافي من دون ان يكون للمريض نفسه ادنى فكرة عنه. اما إذا لم يفهم معظم الناس شيئاً من كتابات مستنيريهم واحاديثهم، فان وصفات المستنيرين لن تعالج اية مشكلة، إذ يتوقف تأثير المعالجة والدواء هنا على فهم من قبل من يستعملونه، لذا يتعين على المستنيرين أن لا يعدوا صعوبة أفكارهم وغموضها مؤشر عمقها، فيتعمدون الكلام المعقد العصي على الفهم، للرفع من مستوياتهم العلمية، واضافة مفخرة إلى مفاخرهم الفكرية.

---

(1) Vagueness.

(2) Ambiguity.

(3) Jargon.

(4) Simplification.

7- تمييز المشكل[1] عن أشباه المشاكل[2]: ان التأشير على القضايا والمشكلات التي يخلقها المتنفذون ورجال السلطة للشعب، أو التي لم يعالجوها، كما وعدوا واعلنوا، يعد ضربا من المعارضة للسلطة والممسكين بزمامها، لذلك فان مراكز القوى السياسية والاقتصادية والثقافية، ولأجل مواجهة هذه المعارضات، تلجأ أحيانا إلى صرف اذهان المواطنين عن مشكلاتهم الحقيقية، عن طريق اثارة سلسلة من المشكلات الكاذبة. والمستنير الذي يحاول التقليل من محن الناس الحقيقية، يجب ان يحاذر دوماً من الوقوع في هذه المصيدة، فلا يخال اشباه المشاكل، مشاكل حقيقية.

8 - ملاحظة سلم الأولويات في الحاجات: فحتى لو غضضنا النظر عن الدراسات والبحوث التي انجزها بعض علماء النفس، ذوي النزعة الإنسانية، مثل ابراهام مزلو،[3] حول سلم اولويات الحاجات البشرية، وتحديد درجاتها، يدلنا فهمنا العرفي،[4] ان لحاجات الإنسان سلم اولويات، بحيث ما لم تشبع ادنى الحاجات واقواها (وهي الحاجات الجسمية الفسلجية) لا تظهر حاجات المرتبة الثانية إلى السطح، وما لم تشبع حاجات المرتبة الثانية لا يصل الدور لبروز حاجات المرتبة الثالثة، وهكذا.

ان اغفال الأولويات في حاجات البشر، وعدم الاهتمام بالحاجات الأمس والاحرج للمواطنين في المجتمع، يمثل بحد ذاته مصداقا من مصاديق الخلط بين المشاكل وشبه المشاكل. وهو ما يتعارض والنظرة الواقعية، ويؤدي إلى انفصام عرى التواصل بين المستنير والناس والحياة الواقعية الملموسة.

9- تشخيص علل وجذور المشكلات: بما ان احدى وظيفتي المؤسسة التنويرية التقليل من آلام الناس وصعابهم، وحيث ان بقاء هذه المؤسسة واستمرارها رهن بنجاحها في هذه المهمة، لا يكفي مجرد سرد الصعوبات والمتاعب التي يعاني منها الناس، بل المهم تشخيص العلل والجذور العميقة للمشكلات. وربما تم في اثناء عمليات تحري العلل والجذور، اكتشاف نظام طولي أو هرمي بين المشكلات، تكون فيه بعض الآلام والمشكلات الادنى مرتبة معلولة لمشكلات في مرتبة اعلى، وهذه الاخيرة معلولة بدورها لمشكلات اعلى، وهكذا، إلى أن ننتهي ربما لمشكلة واحدة أو مشكلتين كبريين، تتموضعان في رأس الهرم، وتصدر عنهما كافة المشكلات الأخرى، بشكل مباشر أو غير مباشر. وحينئذ يقتضي الواجب الأخلاقي للمستنير ان لا يشغل نفسه بالمعلولات، انما بالعلل الاصلية التي يتوجب عليه تشخيص علاجها.

---

(1) Problems.

(2) Pseudo - Problems.

(3) Abraham Maslow.

(4) Common sense.

10- الحركـة التدريجيـة، ومجانبـة كل انمـاط المحافظة والثورية: فما من شـك أن الوضـع القائـم لأي مجتمـع لا يعـد الوضـع المثالـي المحبذ، ولهـذا كانت جميع اشكال المحافظة والمطالبة بالحفاظ على الوضع القائم خيانة للناس، وخلافاً لمقتضيات الحياة الأخلاقية.

من جهة ثانية، ما من ريب في ان الوصـول من الوضـع السـيئ القائم إلى الوضع الجيد المفتقد، يستلزم قطع خطوات لا يمكن تجاوز أي منها، وبذا تعني كافة اشكال النزعة الثورية، والانشـطة والتغييرات الفجائية المتعجلة غير التدريجية، تعني نسـيان أو تناسي نسق الامور ونظامها، والفشل الذريع تالياً.

والخلاصة هي انه ينبغي عدم نسيان الحركة، وعدم نسيان التدرج.

11- الصدق، بمعنى تطابق ثلاثة مجالات تطابقاً تاماً: مجال الذهن والضمير، أي العقائـد والمشـاعر والعواطف والارادة، ومجـال القول والكتابة، ومجال الأفعال. واي تناشـز بين هذه المجالات الثلاثة يشـي بهبوط الاسـتنارة من مرتبة أداء ذلكم الواجبين الأخلاقيين إلى مستوى الاحتراف، أو المهنة، أو طلب السلطة، أو الحالة الاستعراضية، أو عبادة الشهرة والمال.

12- الانصـاف فـي مقـام النقـد والأحكام: صـحيح ان الوجـه الأخلاقي للحياة المسـتنيرة، يضـع المستنير دوماً حيال اصـحاب السلطة السياسية والاقتصادية والثقافية، وصحيح ايضا ان التجارب التاريخية تعلمنا ان السلطة يساء استغلالها مبدئيا، ولا تستثمر استثماراً صالحاً، غير ان المستنير ينبغي أن لا يجانب الانصاف حتى في نقد السلطة، فلا ينسى الاشارة إلى نقاط القوة، والجوانب الإيجابية التي يرصدها، ولا يتناسى الحقائق، أو يلجأ إلى المغالطات أو النظرات الازدواجية، و... الخ. ويمكن القول أن الانصاف في مقام النقد والحكم هو بحد ذاته احد مصاديق الصدق.

13- الاسـتعداد لتحمل كل الوان الحرمان والمتاعب والآلام: فالمسـتنير ينهض للدفاع عن الإنسـان ازاء مراكز القوى، أي انه الناطق باسـم المستضـعفين امام الاقوياء. وهذا ما يتم عبر نقد عقلاني وأخلاقي لآراء الاقوياء وممارسـاتهم، ولأن الاقوياء طبقا للتعريف، لهم من القوة والتنفذ ما يمكنهم من حرمان المعارض من الكثير من حقوقه وفرصـه، وامكاناتـه الاجتماعيـة والمدنية، وتعريضـه لشـتى صـنوف الالم والمضـض والمعاناة، ولأنهم مصـلحيين نفعيين، فلن يزهدوا في هذه الممارسـات، ما اسـتطاعوا إلى ذلك سبيلاً، بل ان اصحاب السلطة الثقافية يتخطون حتى هذه الحدود، مستخدمين مختلف ضروب الدعاية والكذب والخداع، بغية اظهار المستنير شخصاً معارضا للثقافة، أو العـرف المحتـرم فـي المجتمع، ومبغضـاً للقيم الاجتماعية مسـتخفاً بها، أو محارباً لمـا جـاءت به النصـوص الدينية والمذهبية المقدسـة، واثبته زعمـاء الدين، وهو بالتالي

صاحب بدع وكفر، أو مروج لنوع من الاباحية والتحلل الخلقي، أو مفسد لنظام المجتمع وأمنه، أو خادم للأجانب والاعداء، محاولين من خلال كل ذلك، النيل من العواطف الإيجابية تجاهه، والترحيب الاجتماعي به، والحكم عليه بنمط من الغربة والتوحد. والذي يجب على المستنير هو الاستعداد لتحمل كل هذا الحرمان والعذابات والمحن، والتيقّن حسب تعبير انجيل مرقس (الباب العاشر، الآية 45) "انه لم يأت ليكون مخدوماً، بل جاء ليكون خادماً، ويضحي بنفسه من أجل الكثيرين".

رابعا: اهمية تقرير الحقيقة

قلنا ان تقرير الحقيقة وتقليل المرارة هما الواجبان الأخلاقيان للمستنير بالفعل، ولا ننسى ان روس اكد على ان الواجب البدوي (ومن مصاديقه تقرير الحقيقة وتخفيف المرارة) هو ذلك الذي ينبغي اداؤه بلا أي قيد أو شرط، اذا لم يصطدم بواجب بدوي آخر. واذا تعارض مع واجب بدوي آخر، ينبغي القيام به ان كان اهم من صاحبه، والا ترك.

والمسألة الآن هي ما الموقف اذا تعارض واجبا تقرير الحقيقة وتقليل المرارة مع بعضها، وايهما يرجح على الآخر.

إذ من المحتمل جداً ان يجد المستنير نفسه في سياق لو كشف فيه عن حقيقة ما لمواطني مجتمعه، لما كان قلل من آلامهم وعذابهم، بل ضاعف منهما. أو على العكس اذا اراد التقليل من متاعبهم ومآسيهم يجب عليه أحيانا كتمان حقيقة ما، أو غض النظر عن خطأ أو وهم معين، بل ربما وجب عليه الايحاء للمواطنين بخطأ معين، وخلقه في اذهانهم. في مثل هذه الأحوال، هل يعد واجب تقرير الحقيقة اهم واخطر من واجب تقليل المرارة؟ وايهما يحظى بالأولوية؟

من جانب، لا تبدو مثل هذه الحالات نادرة ابداً، بل كثيراً ما تفرض نفسها، لذلك لن تكون معالجتها ونقاشها انشغالاً بقضية لا يترتب عليها مردود عملي ملحوظ، فالعديد من المعتقدات العامة، سواء تلك التي يعبر عنها في صورة قضايا شخصية، وتعنى باشخاص أو أشياء أو علامات وروابط، أو أحداث، أو اوضاع خاصة، أو التي يعبر عنها في شكل قضايا احصائية أو كلية، والمعتقدات الخاصة بالحياة اليومية، أو تلك المختصة بالحقوق المعرفية المختلفة، أو الناجمة عن الفهم العرفي، أو المعتقدات الفلسفية والماورائية والدينية والمذهبية والتاريخية والنظرية والعملية، انما هي معتقدات كاذبة باطلة، ومن سنخ الاوهام والهلوسة والخرافات، ومع ذلك تترتب على الإيمان بها آثار نفسية إيجابية، من قبيل السكينة والبهجة والأمل ورضا الباطن، ومعننة الحياة، بحيث يغدو تعريف الناس ببطلانها، رغم كونه تقريراً للحقيقة، صباً للزيت على نيران

معاناتهم وعنتهم، فالحقيقة في مثل هذه الحال تؤدي هي نفسها إلى المرارة، وتتبدى وكأنها من مصاديق الحق المر.

ومن جانب آخر، لم يعثر روس ولا غيره من فلاسفة الأخلاق الذين سبقوه أو تلوه على معالجة حاسمة لهذه المشكلة. هل ان الواجب الاهم للمستنير بوصفه فاعلاً أخلاقياً أن يعمل قدر الامكان على عدم تسرب أي فكرة كاذبة إلى اذهان الناس، أو بقائها في اذهانهم وان لا تفوتهم أي فكرة صادقة، أم عليه العمل اولاً وقبل كل شيء على التقليل من آلام الناس ومراراتهم، أو عدم زيادتها على الاقل؟ ألا يوجد واجب اهم من واجبي تقرير الحقيقة وتقليل المرارة، يعد بحد ذاته ملاكاً لترجيح احد الواجبين على الآخر؟ هل يتسنى الاعتماد على "الشهود" والميل الذاتي لاختيار احد الواجبين على الثاني؟ وفي هذه الحال، ما العمل اذا ساق الشهود مستنيراً آخر إلى تفضيل الواجب الأول على الثاني، خلافاً لما حصل لدى المستنير الأول؟

قبل ان يعرض كاتب السطور رأيه الشخصي، يود الالماح إلى ثلاث نقاط في هذا المضمار:

1- لا يمكن الاستنتاج منطقياً من عدم اقامة دليل على معتقد معين، أو من اقامة دليل ضعيف عليه، انه معتقد كاذب، إذ لا يصح اعتبار الفكرة كاذبة باطلة الا اذا اقيم دليل قوي مقبول على كذبها وبطلانها، أو على صدق نقيضها. بعبارة أخرى، يمكن الخلوص من قوة الدليل إلى صحة المدعى، اما من ضعف الدليل فلا يفهم سقم المدعى، كما لا يمكن استنتاج ضعف الدليل من سقم المدعى. وهكذا من صحة المدعى لا يتسنى استنباط قوة الدليل.

2- تطرح الحقيقة دائماً حيال كلام معين، إن في شكل فكرة مكتوبة، وإن في صورة اقوال شفهية. وإذن، فالسكوت لا يعني صدعا بحقيقة أو انحيازاً إلى باطل.

3- الالزام الأخلاقي، بأن يتكلم الإنسان بما عنده، لا يشترط فيه أن يوجه إليه السؤال بصراحة، ففي كثير من الحالات مع ان سؤالاً لم يوجه الينا، لكننا ملزمون أخلاقياً بالكلام، وبقول الحقيقة طبعاً.

نظراً لهذه النقاط الثلاث، اعتقد ان تقرير الحقيقة مقدم على الحد من المرارة، وذلك لما يلي:

اولاً: ذكرنا ان تقرير الحقيقة من مصاديق الالتزام بالوعود، أي انه من الواجبات البدوية الماضوية (الناجمة عن الفعال القبلية للشخص ذاته)، وتقليل المرارة من الوظائف البدوية المستقبلية. واعتقد ان أداء الواجبات الماضوية مقدم على القيام بالوظائف المستقبلية، باستثناء بعض الحالات (وطبعا قد يعتبر البعض هذه الحالة بالذات، أي

تعارض تقرير الحقيقة مع تقليل المرارة، من الحالات الاستثنائية).

ثانياً: اذا اولينا اهتمامنا لآلام الناس وعذاباتهم الشديدة الطويلة الأمد، وليس لآلامهم الخفيفة القصيرة الأمد (ويبدوا اننا مكلفون بهذا، مع ان مفاهيم طويل الامد وقصير الامد، والشديد والضعيف، من المفاهيم الكيفية، وهي لذلك غامضة ملتبسة، وليس من السهل تحديد مصاديقها في كثير من الحالات) اتيح القول أن معرفة الحقائق اقل ايلاماً وعسراً، واكثر دفعاً للآلام والصعوبات، مقارنة بالوقوع في شراك الاوهام والاباطيل (وطبعا، قد لا يستسيغ البعض هذه القضية الفلسفية الماورائية، ويعتقد مثلاً ان من زاد علمه زاده همه).

ثالثاً: صحيح ان عدم الاطلاع على الحقائق، والجهل بالواقع، يورث في الكثير من الحالات السكينة والبهجة والأمل، ويخفف من العنت والهموم والآلام، أو لا يزيدها على الاقل، بيد أن الجهال بدورهم اذا علموا يوماً ان البعض كتموا عنهم الحقيقة وخدعوهم، سيبعث هذا الشعور بالانخداع آلاماً وهموماً في نفوسهم اعتى بكثير من الصعوبات والهموم التي اعفوا منها حينما كانوا جاهلين، خصوصاً اذا اخذنا بعين الاعتبار، ان الكثير من الناس، وبسبب مزاجهم النفسي الخاص، لا يزعجهم شيء بمقدار اكتشاف انهم كانوا مخدوعين. (وقد يقال ايضا ان الكثير من الناس لا يفطنون إلى انهم مخدوعون إلى آخر اعمارهم، وبذا لا يشعرون بهذه الآلام، أو اذا اكتشفوا الحقيقة وجدوا أن العنت والضغط الذي يتعرضون له نتيجة اكتشافهم انهم كانوا مخدوعين اقل من الهم والعذاب الذي اعفاهم الجهل من وطأته).

رابعا: اذا احتمل مواطنو احد المجتمعات أن مستنيريهم يكتمون عنهم بعض الحقائق عن حسن نية، ولاجل عدم زيادة احزانهم وعسرهم، سيفقدون ثقتهم باولئك المستنيرين. والمتاعب التي ستنجم عن عدم الثقة هذه، وفي ظرف لا يوجد فيه مصدر الآخر لمعرفة الحقيقة، ليس بالقليلة. اضف إلى ذلك ان المواطنين سيخسرون في هذه الحالة الشعور العميق بالطمأنينة والبهجة والأمل، لانهم يحتملون دوما ان طمأنينتهم وبهجتهم واملهم حصيلة الجهل الذي ارتضاه المستنيرون لهم (وقد يقال هنا ايضا ان المستنيرين مكلفون أخلاقيا من أجل عدم تصعيد احزان الناس وهمومهم، ان يكتموا عنهم حقيقة انهم كتموا عنهم الحقيقة).

خامسا: ينبغي ان لا ننسى القدرات الإنسانية الهائلة على التأقلم[1] مع المحيط. صحيح ان معرفة العديد من الحقائق يثير في النفس آلاماً واحزاناً مؤقتة، غير ان بوسع الإنسان التأقلم مع وضعه المعرفي الجديد، في قليل أو كثير، أي انه عاجلاً أو آجلاً،

---

(1) Adaptation.

سيصطنع سبيلاً للانتصار على الآلام الناتجة عن معارفه الجديدة. واذ ذاك، من تراه سيرفض ان الوضع الجديد خير من الوضع القديم؟ في الوضع القديم لم نكن نعاني ألماً بسبب الجهل بالواقع، وفي الوضع الجديد لا نعاني ألماً ايضاً، بالرغم من معرفة الحقائق والواقع. (قد يقال: ما الضمان على اننا إذ استطعنا إلى الآن التأقلم مع الظروف الطارئة الجديدة، سنتمكن من هذا في المستقبل ايضاً؟ هل يستحيل ان تكون بعض الحقائق بالشكل الذي لو عرفت لما توفرت لنا حيالها أي آليات دفاعية تحول دون انهيارنا النفسي؟)

يلاحظ انني بالرغم من تفضيلي واجب تقرير الحقيقة على الحد من المرارة تفضيلاً شهوديا، اعدم الدليل القاطع الصالح لتقرير الحقيقة وترجيحها على تخفيف المرارات، ومع ذلك، اؤكد انه كلما كان التزام المستنير بالأخلاق والمعنويات اشد، تصاعدت في نظره اهمية هذه المسألة العصية على الحل بحسب الظاهر. وهذا هو الوجه التراجيدي للحياة التنويرية.

عسى ان تزداد محبتنا لجميع البشر، وحرصنا عليهم يوماً بعد يوم، لاسيما السالكين والمستضعفين الذين لا لسان ينطق باسمهم.

الفصل الثالث

تجاذبات العلاقة
بين الإسلام والليبرالية

(1) الليبرالية (Liberalism)

مفردة تستخدم في صعد متعددة، كالأخلاق والسياسة والإلهيات والاقتصاد، ومعناها أحلك وأعتم من أن يجعل تعريفها الدقيق عملية سهلة.

لكننا سنشير فيما يلي باختصار- ونرجو أن لا يكون اختصاراً مخلاً- إلى الليبرالية الأخلاقية، والسياسية، واللاهوتية أو الدينية، ليتاح بعد إيضاح مفهوم كل واحدة من هذه الانماط الليبرالية، الالماع إلى ملابسات علاقتها بالإسلام.

(1-1) الليبرالية الأخلاقية

على صعيد الأخلاق، يمكن القول ان الليبرالية تقف على الضد من تصنيم القانون أو الشرع (Legalism)، وكذلك من التزمت والتشدد في السلوك (Ngorism). فالليبرالية أكثر مرونة وليناً من هذين المنحيين الأخلاقيين.

(1-1-1) - تصنيم القانون أو تصنيم الشرع، هو تلك الأخلاق التي يحلو لها أن تحدد قاعدة توصي بها لكل الاوضاع والأحوال المتصورة التي تكتنف خياراً أخلاقياً. أو انها ذلك المزاج الذي يتبع في كل الاوضاع والأحوال، ما يخاله قاعدة فريدة. وعلى أرض الواقع، سنت بعض النظم الأخلاقية قواعد سلوكية في غاية الاسهاب والتفصيل، يعد مجرد حفظها أو استذكارها عملية في منتهى الصعوبة والإجهاد، ناهيك عن العمل بها ومراعاتها. ومع هذا فقد ابدت هذه النظم الأخلاقية، على مستوى التطبيق، الكثير من المرونة بحسب الأحوال المختلفة. أياً كان يتغافل تصنيم القانون عن المقتضيات الأخلاقية الواقعية (Factual) الاوسع مضفياً على ألفاظ القانون والشرع، وظواهرهما ومؤسساتهما قداسة مفرطة. ذكرنا أن تصنيم القانون يطلق على نمط من الأخلاق، وعلى شكل من اشكال المزاج. وإذا جاز لنا التقييم، قلنا انه ربما كان مزاج تصنيم القانون أخطر بكثير من أخلاق تصنيم القانون، أو النظام الأخلاقي

الذي يصنّم القانون.

(2-1-1)- التزمت السلوكي، والذي يمكن تسميته (اصالة الاحتياط) Tutorism يطلق في الأخلاق واللاهوت الأخلاقي، على نظام يؤكد على الخيار الاقرب إلى الاحتياط في كل حالات الشك. وبكلمة ثانية، حينما نشك، يجب ان نتبع القانون، ولا نأخذ بنظر الاعتبار احتمالات ان لا يكون القانون في هذه الحالة مطلقاً. والاستثناء الوحيد هو حينما نتيقن من عدم اطلاق القانون، ولا يساورنا أي شك في ذلك. بيد ان حصيلة هذا الرأي لن تكون سوى عدم الخروج على القانون اطلاقاً، الاّ إذا ايقنّا بزوال ذلك القانون، أو انه يفتقد القابلية للاطلاق. مثل هذا النظام الأخلاقي المتشدد يستهوي المتزمتين واصحاب الضمائر الحساسة دائماً. وثغرته الرئيسة انه يشيع التحجر والجمود، ويحول دون العمل والحركة، لأننا إنْ لم يكن مسموحاً لنا العمل الا حينما نتيقن ان عملنا هذا مشروع ومطابق للقانون، أي الاّ عندما تزول شكوكنا وظنوننا مهما كانت بسيطة، فالواقع اننا نادراً ما سنعمل أو نبادر إلى حركة أو نشاط، وهذا لا يعني سوى التقاعس عن الواجب.

(1 1--3)- على هذا النحو تتخذ الليبرالية تعريفاً سلبياً. فالنظام الأخلاقي هو:

أولاً: ما لا يرى لكل الاوضاع والأحوال الممكنة قاعدة أخلاقية صارمة محددة، بل يعتقد أن الكثير من الأمور والحالات تقع في "منطقة الفراغ".

وثانياً: لا يرى اننا يجب ان نتبع القانون الأخلاقي دائماً، الاّ إذا أيقنّا يقيناً جازماً بزوال القانون أو فقدانه قابليته للاطلاق.

(2-1) لليبرالية السياسية

تنحاز الليبرالية سياسياً إلى:

أ- تغييرات تحصل وفق نظام وترتيب معين (بعيداً عن الثورات والاضطرابات).

ب- تقليص، أو إذا أمكن إلغاء الامتيازات والفوارق التقليدية.

ج- توسيع نطاق الفرص والامكانات.

وبتعبير آخر، الليبرالية:

أ- ترحب بالتغيير، لكنها ترفض التحولات الفجائية الثورية، والتعسفية طبعاً.

ب- تنادي بتقليص أو محو الامتيازات على العنصر واللون أو الجنس، أو الحرية والرق، أو اللغة، أو القومية والانتماء، أو الوضع الاجتماعي الموروث، أو الفقر والغنى، أو الديانة والمذهب، أو الرأي والعقيدة.

ج- تؤمن بتوزيع الفرص والامكانات، بين كل المواطنين بالتساوي، وأهمها حق التمتع بشتى ألوان الحريات الفردية والاجتماعية.

المبادئ الثلاثة أعلاه، كلها مبادئ معيارية (Normative) وقيمية (Evaluative) ترتكز إلى ثلاث قواعد مفتاحية، بعضها معيارية قيمية، وبعضها واقعية وصفية (Factual) وهي:

أ- كانت البشرية ولا تزال وستبقى، في تطور مستمر.

ب- الإنسان ذو طبيعة خيّرة طيبة.

ج- الإنسان حر يمتلك نفسه. وتمتاز هذه القاعدة الثالثة بأهمية أكبر، فالليبرالية بوصفها فلسفة سياسية، ترى الاصالة للفرد، أي تؤكد أن له حقوقه الذاتية، التي يتوجب أن تقتصر أنشطة السلطة على صيانتها. وهذه الحقوق، وهي في الواقع حقوق الفرد حيال السلطة، وتقابل واجبات السلطة حيال الفرد، تضم فيما تضمه حرية التعبير عن الرأي، وحرية السلوك، والتحرر من القيود والاكراه الديني والمذهبي والايديولوجي.

(3-1) الليبرالية الدينية

في الالهيات، تقابل الليبرالية الأرثوذكسية (Orthodoxy) المتزمتةالمتحجرة، وتميل إلى تحطيم التزمت والجمود الذي تتسم به النظم الفكرية القديمة، التي انبثقت وترعرعت في تربة الثقافة الدينية، تحاول في الوقت ذاته الحفاظ على حقائق الدين الاصلية، واعادة طرحها بتعابير ومفاهيم أخرى في اطار النظم الفكرية الجديدة. ولهذه الليبرالية قبليتان اساسيتان، تقول الأولى ان حقائق الدين الاصلية لا تقترن اقتراناً ضرورياً بأي نمط ثقافي دون غيره، ولا ترتبط به ارتباطاً مصيرياً محتّماً، لذلك تبقى على نفس متانتها ومفعولها بالنسبة للإنسان المعاصر، كما كانت بالنسبة للإنسان السابق. وتشدد القبلية الثانية على ان النظم الفكرية الدينية القديمة، وبسبب خضوعها لتأثيرات العلوم والمعارف البشرية السالفة، أي لأنها تعكس فهم السلف للحقائق الدينية، فإنها لن تكون مفهومة أو مستساغة من قبل الإنسان المعاصر. ولأجل ان تغدو الحقائق الدينية في نظر الإنسان الحديث مفهومة مستساغة، ويكون لها اسهامها وحضورها في سوحه الذهنية والوجدانية، يتعيّن ان تقطع حبل وصلها عن العلوم والمعارف والمناهج والرؤى التي اعتمدها الماضون.

وقد اضحت الليبرالية الدينية بتلك النية والغاية وبهاتين القبليتين، تياراً فكرياً دينياً يركز خصوصاً على البعد الأخلاقي للدين. بمعنى اننا لو لخّصنا أحكام الدين وتعاليمه في العقائد والعبادات والأخلاق، امكن القول ان المائز الرئيس بين الليبرالية الدينية والارثوذكسية، هو ان الاخيرة تشدد على العقائد (وهي بزعمها القضايا المعبرة عن

مضـمون الدين، والاقرار بها هو الشـرط اللازم، أو اللازم والكافي للفلاح والسـعادة الخالـدة) ثـم على العبادات، تليها الأخلاق. بينما تصـب الليبرالية الدينية جل اهتمامها علـى الأخـلاق، ثـم العقائد، ثم العبادات، أي انها تهبط بأهمية التعاليم النظرية الجزمية للدين إلى أدنى مستوياتها الممكنة، بل ترى تكاثف وظهور بعض التعاليم الدينية الجزمية التي يعد الاقرار اللساني أو الإيمان القلبي بها شرط النجاة والفلاح، ضرباً من تحريف حقيقة الدين.

(4-1) إذا غضضـنا الطرف عن بعض التباينات الفرعية الصـغيرة التي تمايز بين الليبراليـين الأخلاقيـين، وكذلك عن بعض التفاوتات الجزئية بين الليبراليين السياسـيين، وايضـاً عن الاختلافات الطفيفة الفاصـلة بين الليبراليين الدينيين، وكذا عن التمايز بين هذه المعاني الثلاثة من الليبرالية، ربما تسنى القول ان مكوّنات مفهوم الليبرالية بالمعنى الاعم، هي:

أ- سعة الصدر وتقبّل التغيير.

ب- التركيز على ان يكون التغيير وفق نظام وسياق سلمي تدريجي.

ج- احترام حرية الفرد وقيمته، بلا أي تمييز بين إنسان وآخر.

هذه المكونات الثلاثة، التي ربما كانت الثالثة أهمها، تمثل العناصر الخالدة للثقافة الليبرالية. وقد اقترح بعض المفكرين نظير ياسبرز (Jaspers) وفيدلر (Vidler) اطلاق لفظ (Liberality) الذي يعني "التحرر" تقريباً، على عناصر من الليبرالية لا تزال تحتفظ بقيمتهـا واعتبارهـا. وإذا جارينـا هذا الاقتراح، اخال ان بوسـعنا اطلاق كلمة "التحرر" على المكونات الثلاثة أعلاه.

(2) معاني الإسلام

الإسـلام، هـو تـارة النصـوص الدينيـة والمذهبيـة المقدسـة للمسـلمين، اي انه مجموع القرآن والاحاديث الصـحيحة (وسـوف نسـمّيه هنا الإسلام الأول). وتارة يعد الإسـلام مجموعة الشـروح والتفاسير والتبيينات والدفاعات الخاصة بالقرآن والاحاديث الصـحيحة، أي ان الإسـلام هو نتاجات المتكلمين وعلماء الأخلاق والفقهاء والفلاسفة والعرفاء وغيرهم من علماء الثقافة الإسـلامية (الإسـلام الثاني). وأحياناً يعرّف الإسـلام بوصفه جملة الممارسات التي صدرت عن المسلمين طوال التاريخ، علاوة على الآثار والنتائـج المترتبـة علـى هـذه الأفعال (الإسـلام الثالث). لن أتطرق فـي هذا المقال الاّ للإسلام الثاني، أي للقراءات والأفكار التي صاغها علماء الدين للإسلام الأول.

كل هـذه القـراءات والفهـوم، يمكـن تلخيصـها في وقتنـا الراهن بثلاثـة تيارات كبرى:

الإسلام الاصولي (Fundamentalist)، والإسلام الحداثي (Modernist)، والإسلام التقليدي (Traditionalist).[1]

(2–1) الإسلام الاصولي

ونموذجه الوهابية والسلفية، ومن خصائصه:

أ – إذا قال بحجية وقيمة للعقل البرهاني (Reason)، فليس ذلك الاّ لاكتشاف واستنباط الحقائق من ثنايا الكتاب والسنة، فالعقل، بصرف النظر عن هذا الدور الوظيفي، ليس مصدراً بجانب المصدرين السابقين، الكتاب والسنة. والإسلام الاصولي من هذه الناحية ذو نزعة نصوصية حرفية مركزة.

ب – يشدد الإسلام الاصولي على ظواهر الإسلام (Letter) لا على روحه (Spirit).

ج – هو إسلام شرعوي، يرى الدين قبل كل شيء عملا بأحكام الشريعة والفقه، ويعتقد ان هذه الأحكام لا تقبل التغيير أو التعديل.

د – وعلى هذا فهو يعمل جهده لاعادة تاسيس مجتمعات يشيع فيها الفقه بأكمل وجه وأتمه.

هـ – وبما ان من الصعب بل المستحيل تأسيس مثل هذه المجتمعات مع وجود حكومات غير دينية (Secular) وغير قيمية (ValuaNeutral) لا تنحاز لأي من التصورات المختلفة بشأن الحياة الكريمة الجيدة، فالإسلام الاصولي يعارض كل هذه الاشكال من السلطة، ويعمل لاسقاطها واقامة انظمة حكم تعمل بالفقه.

و – وهو لا يؤمن بالتعددية (Plularism) الدينية.

ز – ولا ينسجم أيضاً مع التعددية السياسية.

ح – ويؤكد ان الدين يلبي كافة احتياجات الإنسانية، سواء كانت مادية دنيوية، أو معنوية، أو اخروية.

ط – ولذلك يعتقد ان قيام حكومة دينية بوسعه تحقيق جنة ارضية.

ي – يعارض الثقافة الغربية الحداثية (كالفلسفة، والقيم الأخلاقية، والحقوقية، والجمالية الغربية)، بل والحضارة الغربية المعاصرة أحياناً (أي العلوم التجريبية، والتقنية، ونمط الحياة المتمخض عنها)، لأنه يراها جميعاً غير منسجمة مع الإسلام المحدد برمته

(1) See Nasr, Seyyed Hossein, The Need for a Sacred Science, (Albany: SUNY,1993). PP.138 – 140.

تقريباً في الشريعة والفقه. أو يخال ان الغرب هو مصدر كل معضلات العالم الإسلامي، حيث تسبب خلال القرنين الاخيرين، إنْ بسلطويته (Imperialism) واستعماريته، وإنْ بغزوه الثقافي، في تخلف المجتمعات الإسلامية واضعافها، بدرجات تتفاوت من مجتمع لآخر.

(2-2) الإسلام الحداثي

ويمثله رموز من قبيل السيد أحمد خان الهندي، ومحمد عبده المصري، وضياء غوغالب التركي، والسيد جمال الدين الافغاني. وهو يتسم بما يلي:

أ - لا يرى العقل البرهاني اداةً لاكتشاف واستخلاص حقائق الكتاب والسنة وحسب، بل يعده مصدراً إلى جانب ذلكم المصدرين. والأهم من ذلك، يحاول الاستعانة بالعقل لاثبات حجية الكتاب والسنة. مضافاً إلى ذلك، يتوخى عبر تشخيص غايات الأحكام والتعاليم الدينية والمذهبية، سلخ الالتزام بها عن مجرد الحالة التعبدية، وتكريسها كأمور عقلانية منطقية. فما ان يتبدى له ادنى تعارض بين ظواهر الآيات والروايات، وبين المعطيات العقلية، حتى يعدل عن ظواهر النصوص الدينية ليتأولها وينتزع منها معاني جديدة. لذلك فهو إسلام عقلاني، ومتحرر الفكر، ومجانب للتعبد قدر المستطاع.

ب - يؤكد على روح الرسالة الإسلامية، لا على ظواهرها.

ج - يرى التدين في ان يعيش الإنسان حياة أخلاقية قبل كل شيء. والأخلاق المرادة هنا أخلاق خاصة بهذا العالم، وهي إلى ذلك أخلاق إنسانية، ووجدانية (Sentimental) واقصد بالأخلاق الوجدانية تلك التي يتحدد فيها الحسن من السيئ، والصواب من الخطأ بحسب ما يوجدانه من لذة أو ألم.

د - لا يرى أحكام الشريعة والفقه غير قابلة للتغيير، بل يعتبر معظمها من صنع الزمان والمكان والظروف والأحوال الاجتماعية والثقافية في المجتمع العربي قبل أربعة عشر قرناً، لذا فالجمود عليها من شأنه الابتعاد عن روح الرسالة العالمية الخالدة للدين الإسلامي. وبهذا فهو غير مهموم اطلاقاً ببناء مجتمع تطبق فيه أحكام الشريعة بحذافيرها، كما كانت تطبق قبل 1400 سنة، انما يصب جل اهتمامه وجهده على عقلنة الأحكام الشرعية وتقريبها من حقوق الإنسان والأخلاق العالمية التي يفهمها الإنسان المعاصر ويتفهّمها.

هـ - ومن هنا فهو لا يسعى لإقامة حكومات شرعوية فقهية، ويرى ان المجتمع الديني ممكن حتى في ظل حكومة غير دينية (Secular)، وغير الدينية هنا لا يعني انها

مناهضة للدين. ولهذا فإن افتراق السياسة عن الدين، وتخفف الدين من السياسة متاح بلا جدال، بل ومحبذ أحياناً.

و – يعتقد بالتعددية الدينية.

ز – يرحب بالتعددية السياسية ايضاً.

ح – يميل إلى ان الدين يلبي الحاجات الدنيوية المعنوية، والحاجات الاخروية للإنسان.

ط – لا يؤمن بأن إقامة حكومة دينية وبناء مجتمع ديني، يؤدي ضرورة إلى الرفاه المادي.

ي – يدافع عن حضارة الغرب الحديثة، وعن ثقافته في الكثير من المواطن، ويراهما موفقتين في تلبية الحاجات الدنيوية المادية، التي لا يكفلها الدين للإنسان، أو انه يرى عدو العالم الإسلامي محلياً ذاتياً، اكثر منه خارجياً وافداً. صحيح ان الغربيين كانت لهم نزعاتهم السلطوية والاستعمارية، ولكن صحيح ايضاً ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا۟ مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾.

(2–3) الإسلام التقليدي

وابرز الناطقين باسمه في القرن العشرين رينيه غينون (Rene Guenon) وفريتيوف شوان (Frithjof Schuon) وتيتوس بوركهارت (Titus Burckhardt) ومارتين لينغز (Martin Lings) وحسين نصر، وجي ايتون (Gai Eaton)، ويتسم بما يلي:

أ – يرى هذا الإسلام ان العقل البرهاني مجرد وسيلة لاكتشاف واستخراج حقائق الكتاب والسنة، ولا يعد مصدراً إلى جانب الكتاب والسنة، فالمصدرية في فهمه للعقل الشهودي وحسب (Intellect)، وهو العقل الذي يدعم حجية الدين واعتباره. وإذا بادر هذا الإسلام لتأويل الكتاب والسنة فإنما يفعل ذلك بحكم العقل الشهودي في معظم الأحيان، وليس بمقتضى العقل البرهاني. لذا فهو ليس بالإسلام العقلاني (Rationalist) المتحرر فكرياً، والمتهرب من التعبد.

ب – يؤكد شأنه شأن الإسلام الحداثي على روح الرسالة الإسلامية، لا على ظواهرها.

ج – انه إسلام تجريبي يرى التدين نوعاً من السير والسلوك الباطني المعنوي. أما العمل الدقيق بأحكام الشريعة فيمثل الشرط اللازم للتدين، وليس الشرط الكافي. أي انه لا يعتبر الفقه هدفاً نهائياً للإسلام، وإنما أداة لا محيص من التوسل بها واستخدامها، وهكذا فهو ينحو باللائمة على من يعدون الفقه غاية بدل ان يعتبروه وسيلة، وايضاً

على من ينكرون انه وسيلة لا بد منها.

د – لا يحمل هموم بناء مجتمع شرعوي مطبق لأحكام الإسلام، إنما يسعى لاشاعة ضرب من الأخلاق بين عموم الناس، ترتكز على فكرة "لا ترض لغيرك ما لا ترضاه لنفسك"، وعلى التساهل والمروءة والتسامح مع الآخرين، والتشدد والتزمت مع الذات. ويحاول في الوقت نفسه، على مستوى النخبة والخواص، تقريب النزعة المعنوية المتعالية إلى التحقق الفعلي.

هـ – وبالتالي فهو كالإسلام الحداثي، غير ساخط على فصل الدين عن السياسة، ولا يرى الحكومات غير الدينية ذات أثر كبير في صد الفرد والمجتمع عن السمو والتعالي.

و – ينحاز كالإسلام الحداثي إلى التعددية الدينية.

ز – يرحب بالتعددية السياسية.

ح – يرى ان الدين لا يلبي للإنسان سوى حاجاته المعنوية.

ط – لا يعتقد اطلاقا ان الدين يعد بتحقيق جنة على الأرض، بل يجنح إلى خلاف هذا المعنى.

ي – يشاكل الإسلام الاصولي في النفور من الثقافة الغربية، بل وحتى الحضارة الغربية الحديثة، ويركن إلى انها ثمرة حقبة ظلامية، وحصيلة نأي الإنسان عن اصوله وفطرته المعنوية. ويشدد على انها حضارة وثقافة ذات ماهية غير معنوية مضادة للدين. لكنه يقرر كالإسلام الحداثي، ان المسلمين هم الملومون قبل الغربيين والأجانب، على تخلّفهم وتردي أحوالهم.

(3) العلاقة بين الإسلام والليبرالية

والآن، ننتقل إلى مطارحات جد موجزة حول طبيعة العلاقة بين الليبرالية والإسلام.

(3 – 1) واضح ان الإسلام الاصولي لا يوافق الليبرالية الأخلاقية، ولا الليبرالية السياسية ولا الدينية.

(3 –2) ولا مراء أيضاً في ان الإسلام الحداثي يتلاءم مع الليبرالية الأخلاقية، والسياسية، والدينية. والحق، رغم ان للحداثة صوراً واشكالاً عديدة غير الليبرالية، فإن انصار الإسلام الحداثي اليوم، وفي شتى اصقاع العالم الإسلامي، يميلون غالباً إلى المنحى الليبرالي.

(3 – 3) أما الإسلام التقليدي، فيوافق الليبرالية الأخلاقية، ويعارض الليبرالية الدينية، ويتخذ موقفاً "بين بين" من الليبرالية السياسية. فهذه القراءة الإسلامية، تُعنى

بتغيير وإصلاح بواطن الأفراد، قبل ان تكون مهمومة بتغيير وإصلاح المرتكزات السياسية في المجتمع. وتتجانس مع الليبرالية في مساعيها للقضاء على التمييز بين البشر، لكنها تتناشز معها في فهمها للحرية، كما ان وعي حقوق الإنسان في الإسلام التقليدي لا ينسجم تمام الانسجام مع الوعي الليبرالي، فهو خلافاً لليبرالية، لا يركن إلى كون الإنسانية تسير في تقدم وازدهار مستمرين، بل على العكس يميل إلى انها في تراجع روحي ومعنوي مُنيت به البشرية. على انه يستعيض بفكرة "الأمل" عن فكرة "التقدم"، ويرى طبيعة الإنسان خيرة مباركة، وانها نفحة من نفحات الخالق. ومع ذلك لا يجاري الليبرالية فيما تجنح إليه من اصالة الفرد.

(4) وأخيرا

النتيجة النهائية هي؛ من غير المتاح القول ان الإسلام يعارض الليبرالية على نحو الاطلاق، وان الليبرالية الإسلامية أو الإسلام الليبرالي مفاهيم مت (Paradoxical). ولكن يتسنى القول طبعاً ان احدى قراءات الإسلام، وهي القراءة الاصولية، لا تتسق والليبرالية. أما أية هذه القراءات الإسلامية الثلاث أمتن عوداً وارسخ برهاناً، واصلب كياناً حيال النقود؟ فقضية أخرى بعيدة الأغوار لا يتسع لها هذا المقام. وأشير عجالةً هنا إلى أنني ارى الإسلام الاصولي أهشَّ قراءات الإسلام قبالة النقود والمؤاخذات.

الفصل الرابع

مفهوم التسامح.. إطلالة على الركائز النظرية

المدلول الإيجابي للتسامح

من أجل دراسة الركائز النظرية للتسامح، يبدو ضروريا من ناحية منطقية أن نوضح بداية ما نرومه حين استخدام مفردة التسامح (tolerance أو toleration). ما ارمي إليه من التسامح في هذه السطور هو رؤية أو تصور[1]" متفهمة أو متحررة فكريا حيال العقائد والممارسات المغايرة، أو المضادة، لعقائد الشخص المتسامح وممارساته. وما اقصده من الرؤية (أو التصور) هو قابلية اكتسابية، وثابتة نسبياً، لنمط خاص من الأعمال الهادفة إلى غاية معينة. وأكبر الظن ان معظم القراء يفهمون المعنى ذاته من لفظة التسامح، ولا يريدون بها سواه.

ان تقييمنا لمفهوم التسامح هذه الايام، إيجابي في الغالب، سواء اعتبرنا هذه القيمية الإيجابية مطلقة (ذاتية) أو نسبية (غيرية). أي سواء ذهبنا إلى ان التسامح إيجابي بذاته، أو إيجابي بغيره. وبتعبير آخر، سواء اعتبرناه هدفاً، أو قررنا انه وسيلة فريدة، أو احدى وسائل الوصول إلى هدف معين. ولكن ثمة من يعارضوننا في هذا المنحى معتبرين التسامح ذا قيمة سلبية. فاذا لم يكن لانصار التسامح مسوغهم المعرفي[2] لصالح التسامح، ولا لمعارضي التسامح مسوغهم المعرفي ضده، أي لو كان الخلاف بين الفريقين من سنخ التباين الذوقي والاستحساني،[3] فيجب على كل فريق ان لا يتوقف من الآخر تنازله عن موقفه، والانخراط في الموقف المقابل، بل لن يستطيع أي من الفريقين تكوين مثل هذا التوقع في نفسه. واينما كان لشخص أو جماعة مثل هذا التطلع، فانه يحمل بلا ريب قبلية مفادها انه يملك لموقفه تسويغاً معرفياً يفتقده الطرف الآخر، فنحن انصار التسامح، حينما نشعر في وجداننا بالتطلع إلى ان يقلع معارضونا

(1) Attitude.

(2) Epistemic justification.

(3) Matters of taste.

عن مواقفهم، ويلتحقوا بمواقفنا، ينبغي ان نسأل انفسنا: واي تسويغ معرفي نمتلكه نحن لمواقفنا، ولا يمتلكه معارضونا لمواقفهم؟ الخوض في المرتكزات النظرية للتسامح ومحاولة للإجابة عن هذا الاستهام.

وحيث أن التسويغ المعرفي للفكرة، يستلزم قبل كل شيء إيضاحها واماطة اللثام عن معناها، أي لأن إيضاح الفكرة يسبق تقديم الادلة أو تقوية الادلة لصالحها، يتعين علينا تسليط المزيد من الاضواء الإيضاحية على فكرتنا الممكنة التلخيص في قضية تقول أن "التسامح ذو قيمة إيجابية" وتحريرها من كل اشكال الغموض والابهام والايهام. والسعي لإيضاح المدّعى، وتقديم أو تقوية الادلة عليه، سيفضي تلقائياً كما سنرى إلى رسم حدود التسامح وثغوره، وفيما يلي إيضاحاتنا على شكل نقاط:

أولاً: متعلق التسامح

بما ان العقيدة[1] أو المعتقد[2] من الحالات النفسية،[3] والشؤون الباطنية، فلا يمكن بطبيعة الحال أن يكونا أو لايكونا من متعلقات التسامح، وذلك لما يلي:

أولاً: ليس باستطاعة الإنسان النفوذ إلى اذهان الاخيرين وضمائرهم، ليتأكد من عقائدهم أو معتقداتهم، والتسامح معها، أو عدم التسامح، فيما لو تبدّت مختلفة عما يحمله هو من عقائد ومعتقدات.

ثانياً: على افتراض امكان الاطلاع على عقيدة الآخر أو معتقده، فلا يمكن اتخاذ موقف حياله سوى التسليم، فعلى حد تعبير جلال الدين الرومي،[4] القريب من مقولة لكانط "لا مؤاخذة على الأفكار، والباطن هو عالم الحرية"، والحال ان انصار التسامح يرونه إيجابيا مستحسنا اذا لم يكن وليد الجهل أو العجز، فالذي ينخرط في ممارسة معينة، أما لجهله بها، أو لعجزه عن مواجتها، لن يكون التسامح معه ذا قيمة إيجابية، ان لم نقل ان انخراطه لا يصح حتى ان يسمى تسامحا. وعليه اذا ألحقنا العقائد والمعتقدات بما يمكن التسامح فيه، فالمراد بالضرورة هو التسامح حيال التعبير عن هذه العقائد والمعتقدات، والسعي من أجل استقطاب الآخرين اليها، والعمل بمقتضياتها. ولا جدال في أن التعبير عن العقيدة أو المعتقد، ومحاولة استقاطب الآخرين اليها، والعمل

(1) Belief.

(2) Believing.

(3) Mental states.

(4) جلال الدين محمد مولوي، فيه ما فيه، تحقيق وتعليق: بديع الزمان فروزانفر، الطبعة الخامسة، منشورات اميركبير، طهران 1983، ص 98.

بمقتضياتها، كلها من سنخ العمل والممارسة. وهكذ لا يتعلق التسامح بمقولتي العقائد والمعتقدات، وليس لـه سوى متعلق واحد هو العمل.

وبهذا لا يحتاج الدارسون في مجال التسامح الولوج إلى حقلين من حقول فلسفة الذهن وعلم نفس الادراك والمعتقد، وهما: حقل ماهية العقيدة والمعتقد، وحقل كونها اختيارية أو قهرية.

ثانياً: العقائد آفاقيا وأنفسيا

مع ذلك، لا مراء في ان العقيدة تترك بصـماتها على العمل، سـواء وافقنا غيلبرت رايل[1] في أن العقيدة ليست سوى الميل إلى أداء أعمال معينة، أو اطلاق اقوال خاصة[2] (وهـذا قيـام بأعمال خاصـة)، أو جارينا النظرة السـائدة فـي ان العقيدة علة العمل (أو احدى علله بتعبير ادق). أيا كان، لا سـبيل إلى انكار تأثيرات العقيدة في الممارسـات الإنسانية. من هنا وجب ان نعمد إلى نمط من التقسيمات في باب العقيدة.

معرفيـاً، بالامـكان تقسـيم عقائد كافة البشـر، في كل زمـان ومكان، وفي جميع الأحوال والظروف، إلى فئتين كبريين:

1- عقائد عينية، وبكلمة ادق آفاقية.[3]

2- عقائد ذهنية، وبعبارة اصح انفسية.[4]

المقصود بالعقائد العينية أو الآفاقية تلك التي يتسنى الافتراض انها معتبرة بالنسبة لجميع البشر، إذ من غير المحال افتراض وجود ادلة منيعة قاطعة لصالحها.

أما المتوخى من العقائد الذهنية أو الانفسية، فعلى العكس، لا يمكن افتراض انها معتبرة عند جميع البشر، إذ من المحال افتراض وجود ادلة منيعة لصالحها.

بتعبير ابسـط، ثمة من العقائد ما يوجد لتحديد صـحتها من سـقمها، معيار، أو ملاك، أو ميزان، أو حكم، يرتضيه كافة الناس، سواء وافقوا تلك العقائد، أو عارضوها. ويمكـن بالاحتـكام إلى ذلك المعيار الفصـل في جميـع الاختلافات حول تلك العقائد وحلها. هذه هي العقائد العينية أو الآفاقية، والتي لا تكون على هذه الشاكلة فهي عقائد ذهنية أو انفسية. فعقيدة ان هذا الشيء المعين احمر اللون، أو ان مجموع زوايا المثلث

---

(1) Gilbert Ryle.

(2) See Ryle, G. The Concept of Mind (London: Hutchinson, 1949), ch. 5.

(3) Objective.

(4) Subjective.

180 درجة، أو ان سرعة الضوء 300 الف كيلومتر في الثانية، أو أن طهران تقع شمال اصـفهان، أو ان الكوكب الفلاني الذي يبعد عنا 500 مليار سـنة ضـوئية يحتوي على الاوكسجين، أو أن زيدا أكبر سنا من ابيه، كلها عقائد عينية آفاقية.

أمـا عقائـد مـن قبيل ان التفاح فاكهة غير لذيذة، أو ان الازرق اجمل الالوان، أو ان شعر سعدي الشيرازي اعذب من شعر حافظ الشيرازي، أو ان فن بتهوفن ارقى من فن باخ، فهي عقائد ذهنية انفسية.

وقـد اختلـف علمـاء المعرفة في المعايير التي تحدد هل العقيدة آفاقية أو انفسـية، ولكن يمكن القول اجمالا انهم جميعا اوردوا الادركات الحسـية، والذاكرة، والعقل، والرؤية الوجدانية، في زمرة هذه المعايير. ومن الجلي أن الاختلاف حول هذه المعايير، لا يمس صحة التقسيم المذكور بأي سوء. وجلي ايضاً أن آفاقية العقيدة لا تعني بالضرورة صدقها (ولهذا سقت مثال أن زيداً أكبر سناً من أبيه).

أنواع العقائد الآفاقية

العقائد الآفاقية بدورها ممكنة التصنيف إلى طائفتين:

1- العقائـد التـي تتوفـر معاير تشـخيص صـحتها من سـقمها، لا بنحو نظري[1] فحسـب، أي ليس بالقوة فحسـب، بل بشـكل عملي[2] فعلي، بفضـل ما توصـلت إليه العلوم والمعارف البشرية من نتائج.

2- العقائد التي لا تتوفر معايير تحديد صوابها من خطئها الا بالقوة وبنحو نظري، أي لا تتحفنـا المعـارف البشـرية الحالية بهـذه المعايير على نحو فعلي. ومثال ذلك ما أوردناه من قضية تفيد وجود الاوكسجين في كوكب يبعد عنا 500 مليار سنة ضوئية. ولنسم العقائد الآفاقية المنتمية للصنف الأول "العقائد الآفاقية الفعلية"، والمنضوية تحت الصنف الثاني "العقائد الآفاقية الكامنة" بمعنى غير الفعلية.

ما من ريب انه كلما تطورت العلوم البشـرية، كلما انحسـرت مصـاديق العقائد الآفاقية غير الفعلية، واتسـعت مصـاديق العقائد الآفاقية الفعلية، بل ربما امكن الادعاء ان احد ملاكات تطور العلوم البشـرية هو هذا التحول الذي تنتقل فيه العقائد الآفاقية الكامنة غير الفعلية إلى عقائد آفاقية فعلية. ومن هنا يتضـح أن فعلية العقيدة الآفاقية أو عدم فعليتها حالة نسبية ترتبط بواقع العلوم البشرية في كل زمان.

(1) In Principle.

(2) In practice.

النتيجة التي نخلص اليها من هذا التقسيمات، هي ان العقائد الآفاقية الفعلية الوحيدة، من بين صنوف العقائد التي يمكن فصل النزاع بشأنها في كل مكان وزمان، وحال وظرف. بينما تبقى العقائد الآفاقية الكامنة والعقائد الانفسية لا تقبل البت النهائي، فيما يدور حولها من اختلافات. ولذا توجب القول فيما يتصل بالعقائد الآفاقية القوية بالتعددية[1] في مقام الاثبات والعلم (لا في مقام الثبوت والواقع)، وبالتعددية المطلقة فيما يتعلق بالعقائد الانفسية.

ثالثاً: أصناف المعتقدات بحسب مضامينها

يمكن تقسيم المعتقدات من حيث مضامينها إلى ثلاثة اصناف كبرى:

الأول: المعتقدات الانطولوجية،[2] أي الاعتقادات الخاصة بأشياء محددة (كسقراط أو هذا الميكرفون)، أو خصائصها (كلون جلد سقراط، وشكل هذا الميكروفون)، أو العلاقات (كعلاقة الابوة والبنوة، أو المسافة بين مدينتين)، أو الأحداث (كموت اسبينوزا)، أو الأحوال والاوضاع (نظير ان سعدي الشيرازي وضع كتاب كلستان)، أو المجاميع (كمجموعة الورود البيضاء اللون)، وما إلى ذلك.

الثاني: يتمثل بالمعتقدات التقييمية،[3] وهي المعتقدات الخاصة بما للأشياء من قيمة ذاتية،[4] أي الأشياء المحبذة لذاتها (كالرضا، أو اللذة الباطنية، أو المعرفة، أو ازدهار الحياة، أو العلم والبصيرة، أو الفضيلة الأخلاقية، أو الممارسات الخلقية الحسنة، أو المحبة والصداقة المتبادلة، أو الجمال وتجربته، أو التوزيع العادل للخيرات والفرص، و...). أو بما لها من قيمة ذرائعية[5] واداتية، أي بما هي وسائل للوصول إلى أشياء ذات قيمة ذاتية، ولها مشاركتها العلية في ظهور تلك الأشياء، أو بما لها من قيمة داخلية،[6] ومثالها الأشياء والامور التي يكون لتجريبها أو الاطلاع عليها أو مشاهدتها قيمة ذاتية. أو بما لها من قيمة سهمية،[7] أي أن يكون لها نصيب من قيمة كلٍّ تمثل هي جزءا منه.

---

(1) Plularism.

(2) Ontological.

(3) Axiological.

(4) Intrinsic value.

(5) Instrumental value.

(6) Inherent value.

(7) Contributory value.

الثالث: المعتقدات الوظيفية،[1] وهي معتقدات تتصل بما يجب ان نقوم به، أو ننتهي عنه أخلاقيا أو حقوقياً، من حيث اننا آباء أو امهات، أو من حيث اننا نمارس المهنة الفلانية، أو نزاول العمل الفلاني، و... الخ.

معتقدات الصنف الثاني، أي ا لمعتقدات التقييمية تتصل غالبا بالقيم الجمالية والأخلاقية، رغم اننا قد نواجه في اطارها أحيانا، قيما معرفية، أو حقوقية، أو دينية، أو غير ذلك.

رابعاً: من هم المتسامحون ومع من؟

صحيح ان الباحثين في قضايا التسامح، يتحدثون أحيانا، وكأنهم يتوقعون التسامح من الأفراد، ومن التكتلات الاجتماعية، ومن السلطة والدولة على حد سواء، ولكن يبدو أن الأفراد فقط يمكن ان يكونوا متسامحين أو لا يكونوا. وبالتالي فان الممارسة المتسامحة أو غير المتسامحة يمكنها الظهور على شكل كلام، أو فعال، أو سن قوانين اجتماعية – حقوقية (سواء كانت سياسية، أو اقتصادية، أو قضائية، أو جزائية، أو دولية، أو...).

وفي المقابل، لا يتسنى التسامح أو عدم التسامح الا مع الأفراد.

خامساً: الاختلاف والتسامح

النقطة الإيضاحية الاخيرة؛ حينما يقال أن المتسامحين يتعاملون تعاملا متفهما، أو متحررا فكريا مع العقائد والأعمال المغايرة أو المضادة لعقائدهم وأعمالهم، لا يراد بذلك ان مجرد التغاير أو التضاد هو السبب في تسامحهم ازاءها وعدم تشددهم معها، بل المراد ان مجرد هذا التغاير أو التضاد لا يؤدي إلى تشددهم معها. وبلغة ايسر، ينبغي ان لا نتوقع من المتسامح اذا ما علم بمغايرة أن تضاد عقيدة أو ممارسة لعقيدته وممارساته، أن يغض الطرف عن كل الحقائق الأخرى، مستسيغا تلك العقيدة أو الممارسة، انما يتوقع منه اذا ما علم بالتغاير أو التضاد المذكور، أن لا يغض الطرف عن كل الحقائق الأخرى، وينبري من فوره لمحاربة العقيدة أو الممارسة المغايرة. بعبارة أخرى، ليس مجرد التغاير أو التضاد في العقائد والممارسات مناطا لدى المتسامح، يدفعه إلى المحاربة والاقصاء، أو يحضه على الاستمراء. مثل هذا الشخص لا يعر اهمية اساسا للمغايرة والتضاد بينه وبين الآخرين، انما المهم بالنسبة له بشكل اساس هو طلب الحقيقة على المستوى النظري، وطلب العدالة على المستوى العملي. وهذه النقطة الاخيرة هي ما سنحاول اثباتها فيما تبقى لنا من مجال.

---

(1) Deontological.

أخلاقيات التسامح

أ - الحقيقة فوق التسامح

إذا كانت العقيدة المذاعة للملأ من العقائد الآفاقية الفعلية، لم يخرج الامر عن حالين: أما ان يثبت صوابها بعد الاحتكام للمعيار الموجود، أو يتبيّن سقمها. ويقتضي طلب الحقيقة في الحالة الأولى، ان لا تسامح مع التعبير عن هذه العقيدة وحسب، بل وندعن لها ونؤمن بها. أما في الحالة الثانية فيقتضي طلب الحقيقة لا ان نرفض تلك العقيدة حسب، بل ولا نتسامح مع اذاعتها والتعبير عنها، فطلب الحقيقة فوق التسامح.

أما اذا كانت العقيدة المذاعة من نوع العقائد الآفاقية القوية، أو من العقائد الانفسية، فليس لطلب الحقيقة مقتضى يقتضيه، فعلى افتراض اننا لا نتوفر على معيار يرجح بينها وبين مناقضاتها من العقائد، سيغدو شأنها المعرفي على مستوى واحد مع الشأن المعرفي لكافة العقائد الأخرى المضادة، ولا يوجد أي وجه عقلاني لترجيح طرف على آخر. وبالتالي يقتضي طلب العدالة ان نتسامح مع التعبير عن هكذا عقائد متضاربة مع عقائدنا.

نعم، ثمة فارق هنا بين العقائد الآفاقية الكامنة غير الفعلية والعقائد الانفسية، وهو ان العقائد الآفاقية الكامنة قد تتبدل يوماً ما، نتيجة تطور العلوم والمعارف البشرية إلى عقائد آفاقية فعلية، فتعالج حينها بمقتضى طلب الحقيقة، وبالتفصيل الذي اتينا على ذكره، بينما العقائد الانفسية تبقى كذلك دائماً، فيكون التعبير عنها واعلانها جديراً بالتسامح، وفق مقتضيات طلب العدالة.

وغني عن القول، ان كل هذه الصور لا تكون الا اذا تم التعبير عن العقيدة واعلانها، لذلك يتوجب التسامح مع الاعلان الأولي للعقائد.

ب - مقتضيات إرادة الخير للآخرين

اذا كانت العقيدة المنظورة من العقائد الآفاقية الفعلية الكاذبة، يقتضي طلب الخير لبني جلدتنا، ومنه واجب خفض مستوى الجهل والخطأ العام، ان نستخدم اساليب عقلانية وأخلاقية لمنع اصحاب تلك العقيدة من اشراك الآخرين فيها. اما اذا كانت العقيدة من العقائد الآفاقية الفعلية الصادقة، أو العقائد الآفاقية الكامنة، أو العقائد الانفسية، فيتوجب علينا التسامح مع كل المساعي الرامية إلى اقناع الآخرين بها.

يختص هذا التسامح باصل السعي الهادف إلى اقناع الآخرين، أما عن اساليب الاقناع وآلياته فلا يتاح الحكم بصيغة واحدة. ان الصمت حيال اساليب الاقناع، التي لا

تقوم على التفهيم والاستدلال، بل على شتى صنوف التضليل،[1] وغسل الادمغة، واللعب بالعقول، والحرب النفسية، والايحاءات، والتلقينات، وهي جميعا اساليب تنضوي تحت عنوان الخداع، ويتنافى وطلب الخير لابناء الجلدة. وعدم الصمت المتعيّن علينا في مثل هذه الحالة، لا يعني طبعا سوى التأشير إلى اوجه المغالطة في مثل هذه الاساليب الاقناعية.

ج - العمل بمقتضى العقائد

أما بخصوص العمل بمقتضى العقائد، فما الدليل على ان من حقنا منع الآخرين من العمل بمقتضى عقائدهم المغايرة أو المضادة لعقائدنا؟ اذا استطاع زيد بواسطة دليل يعتبره بكر رصيناً منيعاً، اثبات أن بكر مكلف أخلاقيا العمل بمقضى عقيدة زيد، لا بمقتضى عقيدته هو، أو كان من حق زيد أخلاقيا الطلب من بكر ان لا يعمل بمقتضى عقيدته، بل بمقتضى عقيدة زيد، أي لو كانت احدى هاتين العقيدتين من زمرة العقائد الآفاقية الفعلية الصادقة، حينئذ يحق لزيد ان لا يتسامح مع عمل بكر بمقتضى عقيدته. ولكن أي زيد قدّم إلى الآن مثل هذا الدليل المنيع الرصين لأي بكر؟ طبعا، لو افترضنا المحال وقلنا أن مثل هذا الدليل متوفر، لكان عمل بكر بمقتضى عقيدة زيد عملا بمقتضى عقيدته هو.

يصدق هذا الكلام على العمل في مضمار الحياة الخاصة، وفي ميدان الحياة العامة سواء بسواء. وكل ما في الأمر انه في ميدان الحياة العامة، أي حينما يدخل بكر مسرحا لا تكون فيه معطيات أعماله عليه وحده بل على غيره ايضا، سيتقيد حق بكر في العمل بمقتضى عقائده، بقيود وشروط لا علاقة لها باشكالية التسامح (واعتقد ان الذين تطرقوا لهذه القيود والشروط عند مناقشتهم لقضايا التسامح، خلطوا بين المباحث التي كان يجب ان تفرز عن بعضها، ودخلوا عن غير وعي في اشكالية الحرية وتخومها).

د - على مستوى التقنين

عدم التسامح على مستوى التقنين، يعني أن المقننين يخلعون الطابع القانوني على اسلوب حياة يعتقدون صوابه، ويطالبون كل المواطنين بانتهاج هذا الاسلوب، ويعاقبون على تخطيه أو مخالفته.

ذكرنا في الفقرة (ج) فكرة يمكن تكرارها هنا بعينها، ولأن الدليل المطلوب الاتيان به هناك، مطلوب سوقه هنا ايضا، وما من أحد يقوى عليه، فلا مندوحة من التسامح على مستوى التقنين ايضا. وهذا التسامح:

---

(1) Propaganda.

اولا: تأخذ العقائد الآفاقية الفعلية الصادقة بنظر الاعتبار، بلا أي اهتمام بالرأي العام وميول المواطنين.

ثانيا: تستبعد العقائد الآفاقية الفعلية الكاذبة، من دون أي تقيد بالرأي العام.

ثالثا: فيما يتصل بسائر العقائد، أي الآفاقية القوية، والانفسية، يسأل مواطنو المجتمع الذين تطالهم اضرار تطبيق القوانين ومنافعه، وتتحول العقيدة التي يوافق عليها الجميع أو الاكثرية إلى قانون.

فيما يتصل بالعقائد الآفاقية الفعلية، يقتضي طلب الحقيقة عدم الاحتكام إلى الرأي العام، وفيما يخص العقائد الآفاقية القوية، والعقائد الانفسية يستلزم طلب العدالة الاحتكام إلى الرأي العام. والديمقراطية بهذا المعنى تمثل حصيلة التسامح على مستوى التقنين، والشكل الوحيد من اشكال الحكم الملزم لنا معرفيا – أخلاقيا.

ولا ريب، ان الاقلية من المواطنين اذا لم تستسغ في النظام الديمقراطي، بعض القوانين المصادق عليها، فلا مفر امامها سوى الرضوخ لهذه القوانين، وهذا يجعلهم وكأنهم لم يعاملوا بالتسامح، بيد أن سلبية الديمقراطية هي ليست بالدرجة التي تصرفنا عن هذا النظام الحكومي، خصوصا وأن انظمة الحكم الأخرى مثقلة بدرجات اعلى من هذه السلبية.

هـ – الاسئلة الكبرى

من بين العقائد الانطولوجية، واضح ان العقائد الخاصة بقضايا الحياة قبل الدنيا وبعدها، وعوالم ما بعد الطبيعة، تصنف على العقائد الآفاقية غير الفعلية.

ومن بين العقائد التقييمية، تعد العقائد الخاصة بالقيم الذاتية ضمن مجموعة العقائد الانفسية.

ومن بين العقائد الوظيفية، ما من شك ان ما يتعلق بالوظائف الأخلاقية ليس من نوع العقائد الآفاقية الفعلية.

هذه الأحكام الثلاثة بالذات من فئة الأحكام التجريبية – التاريخية. ومعنى ذلك ان التجربة والتاريخ يشهدان أيا من هذه العقائد المذكورة، ليست ناتجة عن دليل منيع غير مدخول.

بالنظر لهذا، يتجلى بوضوح ان ايا من عقائدنا الشمولية الرئيسة المرتبطة باسئلة من قبيل: من أين جئنا؟ إلى اين سنذهب؟ لماذا جئنا؟ هل هناك عالم او عوالم أخرى وراء الطبيعة أم لا؟ هل الله موجود أم لا؟ هل لعالم الوجود من هدف أم لا؟ هل نظام العالم نظام أخلاقي أم لا؟ ما هو معنى الحياة؟ والأهم من كل شيء؛ ماذا يجب علينا ان نفعل؟ ليست وليدة برهان قاطع غير مدخول.

قد يقال ان الذين يتلقون اجابات هذه الاسئلة الهامة عن طريق دياناتهم، ليسوا بحاجة إلى نحت برهان قاطع غير مدخول، لصالح كل واحدة من اجاباتهم، فبما ان كتبهم المقدسة لا تكتنف الا الحق، وفيها اجابات وافية عن الاسئلة المنظورة، اذن فهذه الاجابات هي الحق.

يجب القول في معرض التعليق على هذا الكلام أن صاحبه اعفى نفسه من تقديم براهين حاسمة على كل واحدة من تلك المعتقدات، لكنه اخذ على عاتقه اعباء البرهنة على ثلاث قضايا:

اولاً: الحجية المعرفية لكلام من تنسب إليه الكتب المقدسة.

ثانياً: التوثيق التاريخي لهذه الكتب.

ثالثاً: القيمة الهرمنيوطيقية لما يفهمه هو من قضايا الكتب المقدسة وعباراتها.

ولا يمكن ان يكون أي من هذه الأمور الثلاثة في عداد المدعيات الآفاقية الفعلية، انما ثلاثتها من المدعيات الآفاقية الكامنة غير الفعلية.

والحق اننا لا نتعامل مع معتقدات وقضايا آفاقية فعلية، الا في الرياضيات والمنطق، واجزاء من العلوم التجريبية الطبيعية، واجزاء اصغر من العلوم التجريبية الإنسانية، مضافا إلى مساحات غير واسعة من العلوم التاريخية.

الفصل الخامس

الإيمـــان

مفهوم الإيمان

الإيمان احد اهم العناصر والمقولات في حيز الأخلاق الدينية. وقد جمع القديس بولس[1]: الإيمـان، والأمـل، والمحبة، في اطار مجموعة واحدة، معتبراً هذه العناصـر اللبنات الاساسية للحياة المسيحية (في الرسالة الأولى للرسول بولس إلى اهالي قرنتيان، الباب الثالث عشر، الآية 13)، لذلك تسمى هذه العناصر الثلاثة للأخلاق الدينية فضائل الهية،[2] مقابل الفضائل الطبيعية.[3]

وفي الثقافة الإسـلامية، يتسـنى القول ان: الإيمان، والشـكر، والتقوى، من أهم الفضـائل وابرزهـا. مـن هنـا كانت معرفة ماهية الإيمان، بوصـفه أمـراً يحض الدين علـى تحقيقـه، أو علـى السـعي لتحقيقـه فـي الاقل، علـى جانب كبير مـن الاهمية والضرورة.

من ناحية ثانية، ليس لمفهوم "الإيمان" مصـداق مادي موضـوعي، فهو كالأمل، والمحبة، والانتظار، والطموح، والشـكر والتقوى، ذو مصـاديق تمثل واقعاً روحياً، أو نفسـياً،[4] ولا يتاح الاشـارة إلى مصـداق لـه يراه الجميع باعينهم، ليعلموا قصـد القائل أو الكاتـب مـن هـذه المفـردة. ولا اخال ان مراجعة قواميس اللغة تجدينا نفعاً في هذا المضمار، ذلك ان ما يصنعه واضع القاموس ليس سوى التقرير، أي انه يخبرنا فقط بما يرمي إليه أهل اللغة عادة حينما يستخدمون المفردة الفلانية (عند الالقاء) وما يفهمونه منها (عند التلقي)، وليس واضع القاموس سوى واحد من أهل اللغة، ويعاني بلا شك مـن المشـكلة المذكـورة، كغيره من الأفـراد (ومعلوم طبعا أن هذه الحالة بهذه الدرجة من الالتباس، تخص المفردات الدالة على حقائق غير مادية). ثم اننا حينما نتعامل مع

---

(1) Saint Paul.

(2) Theological Virtues.

(3) Natural Virtues.

(4) Psychological.

نصـوص مقدسـة، لا نسـتطيع الايقان بأن المراد من مفرداتها ما تعارف عليه أهل اللغة في زمن ظهور النص. والنصـوص الدينية ذاتها لا تحدد ابداً ما ترومه من المفردات، على نحو دقيق جامع مانع.

ما الذي يجب فعله اذن؟ من جهة يتشـوق اتباع الاديان بشـدة، ويحتاجون امس الحاجة إلى معرفة معنى الإيمان المطلوب منهم، والمسبب ضياعه خسائر فادحة وزلازل عنيفة، ونسف رهيب، لسعادتهم وفلاحهم، ليعلموا هل انهم من مصاديق "المؤمنين" أم لا. ومن جهة ثانية، لا يبدو العلم بماهية الإيمان سهلة ميسورة.

يستشـف أن السـبيل الوحيد المتاح هاهنا، هو تجميع كافة العبارات الواردة في النصـوص المقدسـة لدين معين (القرآن الكريم مثلاً) حول الايمان، وتنضـيدها بجوار بعضـها، واسـتخلاص السـمات المذكورة فيها للإيمان، وتوليفها مع بعضها، للخروج تاليـاً بتصـور للإيمـان يتكون في الاذهـان، ويحتوي على كل تلك السـمات، فاذا ما واجهنا بعد ذلك لفظة الإيمان في النصـوص المقدسـة، استحضـرنا ذلك التصـور في اذهاننا بوصـفه مفهوم الإيمان، والمعنى المراد من هذه اللفظة. وهذا يشـبه الحال لو انني لم أر شخصاً ولم اعرفه، لكنك رأيته وعرفته، ورحت تصفه لي وتعرفني به، ومع كل صفة تسوقها، يتضح في ذهني التصور الخيالي الذي اصطنعته لـه اكثر فاكثر، وكلما ازداد عدد الصـفات التي تسـردها لي بشـأنه، يتجه تصوري الذهني عنه نحو التكامل، فاقترب إلى تفاصيل هندامه ووجهه، حتى انني بعد فراغك من نعته، اكون قد حملت تصوراً عنه قريباً جداً من حقيقته، ومن المحتمل بدرجة عالية انني سأعرفه اذا صادفته في مكان ما.

خصائص الإيمان

بانتهـاج هـذا السـبيل، نخلص إلـى ان الإيمـان مهمـا كان، لـه هذه السـمات والخصائص في الاقل:

1- الإيمان من الممارسات القلبية ﴿ وَلَمْ تُؤْمِن قُلُوبُهُمْ ﴾ المائدة/41.

2- انه فعل اختياري، فهو متعلق الامر أحيانا﴿ ءَامِنُواْ كَمَآ ءَامَنَ ٱلنَّاسُ ﴾ البقرة/ 13.

3- يقبل الزيادة ﴿ فَزَادَهُمْ إِيمَٰنًا ﴾آل عمران/ 173.

4- ممكـن الـزوال والتحـول إلى الكفـر ﴿ كَيْفَ يَهْدِى ٱللَّهُ قَوْمًا كَفَرُواْ بَعْدَ إِيمَٰنِهِمْ ﴾ آل عمران/ 86.

5- يتعلـق بموجـودات عينيـة خارجيـة مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةِ

﴿ وَٱلْكِتَٰبِ وَٱلنَّبِيِّۦنَ ﴾ البقرة/ 177.

6- يتعلق بالقضايا ايضا ﴿ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيْنَا وَمَآ أُنزِلَ إِلَىٰٓ إِبْرَٰهِۦمَ وَإِسْمَٰعِيلَ وَإِسْحَٰقَ وَيَعْقُوبَ وَٱلْأَسْبَاطِ وَمَآ أُوتِىَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَمَآ أُوتِىَ ٱلنَّبِيُّونَ مِن رَّبِّهِمْ ﴾ البقرة/ 136.

7- انه شيء غير العلم ﴿ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْعِلْمَ وَٱلْإِيمَٰنَ ﴾ الروم/ 56.

8 - ممكن الاجتماع مع عدم اطمئنان القلب ﴿ قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِن ۖ قَالَ بَلَىٰ وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِى ۖ ﴾ البقرة/ 260.

9- قد يغدو أحياناً متعلقاً للكفر ﴿ وَمَن يَكْفُرْ بِٱلْإِيمَٰنِ ﴾ المائدة/ 5.

10- لا يجتمع والشك ﴿ لِنَعْلَمَ مَن يُؤْمِنُ بِٱلْءَاخِرَةِ مِمَّنْ هُوَ مِنْهَا فِى شَكٍّ ۗ ﴾ سبأ/ 21.

11- يتعلق بالباطل ايضاً ﴿ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ بِٱلْبَٰطِلِ ﴾ العنكبوت/ 52.

12- لا يثمر العمل الصالح ضرورة ﴿ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَعَمِلَ صَٰلِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ ﴾ البقرة/ 62.

13- الإيمان مقدم على الاهتداء ﴿ وَإِنِّى لَغَفَّارٌ لِّمَن تَابَ وَءَامَنَ وَعَمِلَ صَٰلِحًا ثُمَّ ٱهْتَدَىٰ ﴾ طه/ 82.

14- لا يفضي إلى الفلاح لزوماً ﴿ فَأَمَّا مَن تَابَ وَءَامَنَ وَعَمِلَ صَٰلِحًا فَعَسَىٰٓ أَن يَكُونَ مِنَ ٱلْمُفْلِحِينَ ﴾ القصص/ 67.

15- ليس نافعاً على الدوام ﴿ فَلَمْ يَكُ يَنفَعُهُمْ إِيمَٰنُهُمْ لَمَّا رَأَوْاْ بَأْسَنَا ۖ ﴾ غافر/ 85.

ملابسات مفهوم الإيمان

هل التصور الذي يتكون في اذهاننا عن هذا الطريق، تصور كامل، يرسم ملامح واضحة للإيمان المطلوب منا في النصوص المقدسة؟ الجواب: كلا، فلا جرم أن اللائحة أعلاه، ممكنة التطوير، بمزيد من التدقيق في الآيات القرآنية المتحدثة عن الإيمان، مع ذلك ثمة عقبات تحول دون بروز تصور كامل للإيمان يضيء معنى مفردة الإيمان بشكل صحيح، ويفض كل النزاعات بهذا الشأن. وفيما يلي ابرز العقبات:

أولاً: ليست جميع الآيات والعبارات المحتوية على واحدة من مشتقات الإيمان،

تتضمن معلومات حول الإيمان، فالعديد من هذه الآيات لا تكشف النقاب عن أي من خصائص الإيمان وسماته. ويحدث ان تشير عدة آيات إلى سمة واحدة بنحو مكرر. وطبعاً قد يحدث العكس ايضا، بمعنى ان الآية الواحدة قد تفيد عدة سمات للإيمان. مهما يكن من أمر، لا يستحصل تصور كامل ودقيق من مجموع الآيات والعبارات. ويكفي ان نلاحظ ان الإيمان ومشتقاته وردت في القرآن الكريم 812 مرة، وبين هذا الرقم وعدد السمات الممكن انتزاعها للإيمان من هذا الكتاب السماوي، بون شاسع. وستكون النتيجة ان بوسعنا الجزم القاطع بأن الإيمان الذي يعنيه القرآن الكريم له هذه السمات، ولكن لا يمكن ادعاء أن كل ما له هذه السمات هو الإيمان القرآني. بكلمة ثانية، تدل هذه الصفات والسمات على ما ليس بإيمان، ولا تفصح عما يكونه الإيمان. أي يمكن تصور وجود امور قلبية وروحية أخرى غير الإيمان تشترك جميعاً في الصفات المذكورة أعلاه.

ثانياً: صناعة مثل التصور في الذهن مسبوق بقبلية ليس من المعلوم انها صحيحة (ان لم نقل ان من المعلوم تهافتها) وهي ان مفردة "الإيمان" في كل القرآن الكريم مشترك معنوي، وليست مشتركاً لفظياً، أي ان لها معنى واحدا لا عدة معاني. ولاجلاء الفكرة نفترض ان لفظة الإيمان مستعملة في القرآن الكريم بمعنيين اثنين، أو انها تشير إلى حقيقتين. ومن الـ 15 صفة التي اوردناها في السطور السابقة، تتعلق (س) من الصفات بأحد هذين المعنيين، بينما تتعلق الصفات المتبقية (15 – س) بالمعنى الآخر. فاذا كنا غير عارفين بالاشتراك اللفظي بين هذين المعنيين، وتصورنا خطأ بما ان الـ 15 صفة كلها منسوبة للإيمان، ولا يوجد سوى معنى واحد تنعته جميع الصفات الـ 15، عندئذ نكون قد صنعنا بهذه الصفات الـ 15 تصوراً للإيمان ليس له حتى مصداق واحد.

فمن أجل ان يتوجه تصورنا الوجهة الصحيحة، ينبغي اولاً احراز ان الإيمان مستعمل بمعنى واحد، وكل الصفات المذكورة سمات لحقيقة واحدة، لا حقيقتين أو اكثر. وبتعبير ادق اما أن نحرز بنحو من الانحاء أن للإيمان معنى واحد، لننسب له ببال فارغ جميع تلك السمات المذكورة، أو ان نفهم ان للإيمان اكثر من معنى، وحينئذ يجب ان نعلم بشكل من الاشكال إلى أي معنى من هذين المعنيين (أو أكثر) تعود كل واحدة من تلك الصفات. وهذه عملية ليست باليسيرة أو السهلة، وقد اختلف فيها العديد من مفسري النصوص المقدسة اختلافات عميقة.

ثالثاً: حينما نراجع النصوص المقدسة بغية تكوين تصور للإيمان في اذهاننا، نلاحظ أحياناً ان الآيات والعبارات ذاتها تتضارب مع بعضها (وان كان تعارضاً ظاهرياً يتبدى للوهلة الأولى، وليس واقعياً وفي نفس الامر). فمثلاً الآية 260 من سورة البقرة التي

تجمع بين الإيمان وعدم الاطمئنان القلبي (السمة رقم 8) تتعارض ظاهرياً مع الآية 21 من سورة سبأ التي تفيد عدم اجتماع الإيمان والشك (السمة رقم 10). ويتخذ المفسرون سبلاً شتى لرفع هذا اللون من التعارضات، وبعبارة افضل، لاثبات انها تعارضات ظاهرية لا واقعية. وهذا التنوع في آليات رفع التعارضات، ينمي في اذهانهم تصورات متفاوتة للإيمان، ويجعل تصوراتهم وأفكارهم عن الإيمان غير متطابقة.

رابعاً: مجموعة معتقدات الإنسان، أي مجموعة العلوم والمعارف والقبليات والجهل المركب، وما إلى ذلك مما يحمله في ذهنه من يراجع النصوص المقدسة، لها تأثيراتها في استنباطه من آيات والعبارات، وبالتالي في ما يخلص إليه من تصور. ولأن مجموعة معتقداتي غير مطابقة تماماً لمجموعة معتقداتك، فقد يختلف استنباطي عن استنباطك، وتصوري الذي اخلص إليه عن تصورك.

وينبغي ان لا نتصور في مثل هذه الحالات أن النصوص المقدسة ذاتها هي المرجع والحكم، الذي يحدد أي التصورات مطابقة للواقع وايها مجانبة له، فبمجرد ان نريد معرفة الحكم الذي يختاره هذا الميزان، تعود تصوراتنا المختلفة لذلك الحكم، لتحول من فورها تارة أخرى، دون حل النزاع وفصل الاختلاف. وبالمقدور تصوير هذا المعنى على نحو آخر، وهو انه ليس محالاً ولا مستبعداً، بل من المحتمل جداً، ان يلتزم مفسران اثنان بنصوص وظواهر النص بشكل متكافئ، ولا يكون لأي منهما رجحان على الآخر من هذه الناحية، ومع ذلك لا يتبدى استنباطهما لذلك النص واحداً. فلا يتسنى القول ان النص يحكم لصالح احد الطرفين، الا اذا ابدى هذا الطرف التزاماً بنصوص وظواهر النص اكثر من الطرف الآخر ولو بقليل. اما اذا تساوى الطرفان في تفاصيل الالتزام، فكأن النص يعلق حكمه ويبقى صامتاً. وهذا لا يعني طبعاً ان كلا الطرفين على حق، بل يفيد انه اذا كان ثمة طريق لاكتشاف ايهما على حق، فهو ليس طريق الاستعانة بالنص ذاته على كل الأحوال.

هذه الموانع الأربعة، وآخرها اهمها، تحول دون تكوين تصور واحد للإيمان يكون قادراً على معالجة المشكلة. وتعذر تكوين تصور واحد، يؤدي إلى توالد فصول النقاش والفحص والنزاع والمساجلات والردود، وعدم فراغ المفسرين والمتكلمين والفلاسفة من النشاط الفكري بشأن موضوعة الإيمان.

وما اوردته لحد الآن كان بقصد الإجابة عن سؤال قد يعن لاذهان فريق من الدارسين والمتابعين، فحواه؛ لماذا اختلف المتكلمون المسلمون، وهم جميعاً اتباع نص مقدس واحد يعتبرونه الحكم النهائي لكافة النزاعات والتباينات، لماذا اختلفوا كل هذا الاختلاف حول أحد مفاهيم هذا النص المقدس وموضوعاته، ولم يفلح أي منهم في نهاية المطاف ان يسوّد رأيه، ويقصي سائر الآراء والادلة بكفاءة مشهودة؟ وهذا

لا يقتصر بالطبع على واقع المتكلمين المسلمين أو ميدان الثقافة الإسلامية، اذ يصدق مثلا على علماء اللاهوت المسيحيين ايضا.

حقيقة الإيمان

يعد موضوع الإيمان اليوم، من ابرز واهم مواضيع فلسفة الدين واللاهوت، اذ تطرح العديد من القضايا والاشكاليات حول موضوع الايمان في الكتب والرسائل والدراسات التي تصدر حول فلسفة الدين والالهيات، بعضها اشكاليات تنتمي فعلاً إلى فلسفة الدين والالهيات، وبعضها الآخر مع انه لا ينتمي لهذين الحقلين بالمعنى الدقيق للكلمة، بل لحقول أخرى كعلم النفس، وعلم المعرفة، وما بعد الطبيعة،[1] الا انه يظهر في كتابات تختص بفلسفة الدين والالهيات. والاشارة إلى اهم هذه الاشكاليات من شأنه تعريف القارئ بمديات مباحث الإيمان وسعتها.

ما هو الإيمان؟ هل هو من سنخ الوفاء؟ ام من سنخ الطاعة؟ ام من قبيل الثقة؟ أم من ضروب الارتباط والتبعية؟ أم من سنخ التجربة؟ أم من فئة القناعة والمعتقد؟

هل الإيمان من الانفعالات النفسية الروحية، أم من الأفعال النفسية الروحية؟ وان كان من الأفعال فهل هو ارادي ام قهري؟

هل الإيمان ضرب من ضروب العلم؟ أم هو من مقولة الارتياح والانزعاج؟ أم انه من قبيل العمل والتغيير؟

بماذا يتعلق الإيمان؟ هل بموجودات عينية خارجية (بتعبير الفلاسفة)، أم بالقضايا، أم بكلاهما؟ بعبارة أخرى، هل نؤمن بشيء أو شخص، أم بكلام اطلقه شخص، أم بكلاهما؟

وللتمثيل، هل نؤمن بالله أم بقضية "ان الله موجود" أم بكلاهما؟ اذا كان الإيمان يتعلق بالموجودات، فهل ان أي موجود، ولمجرد كونه موجوداً، يمكن ان يكون متعلقاً للإيمان؟ أم ينبغي ان تكون له خصائص معينة؟ كأن يتحلى بالحياة والوعي مثلاً؟ واذا كان الشق الثاني هو الصحيح، فما هي هذه الخصائص؟ واذا كان الإيمان يتعلق بالقضايا، فهل يتعلق بالقضايا نفسها، بغض النظر عن قائلها، أم أن انتسابها إلى قائلها يلعب دورا في تعلق الإيمان بها؟ اذا كان الإيمان يتعلق بالقضية ذاتها دون النظر إلى قائلها، فما الذي يتعين ان تتحلى به القضية من خصائص حتى تجدر ان تكون متعلقا للإيمان؟ وإن كان لانتسابها إلى قائلها دور في الإيمان بها، فما هي السمات التي يتوجب ان تتوفر في القائل؟

Metaphysics. (1)

الذي يتصور الإيمان من نوع الوفاء، أو الطاعة، أو الثقة، أو الارتباط والتبعية، لا محيص امامه من اعتبار متعلقه موجوداً من الموجودات (لا قضية من القضايا)، ولابد لهذا الموجود ان يتمتع بالوعي على الاقل. اما الذي يخال الإيمان حالة من سنخ الاعتقاد، يجب عليه بطبيعة الحال أن يرى متعلقه من القضايا ليس الا.

واذا كان الإيمان من سنخ الاعتقاد، فأي اعتقاد هو المقصود؟ الاعتقاد أو الحكم يتعلق دوماً بقضية. انا اعتقد ان "الف هو ب"، وبحسب مطابقة القضية للواقع أو عدم مطابقتها، قد يكون الاعتقاد صادقاً أو كاذبا (= جهلاً مركباً). وايضاً بحسب توفر الشخص المعتقد بقضية صادقة، على دليل كاف واف لصالح صدقها أو عدم توفره، قد يكون المعتقد الصادق، معتقداً صادقاً بلا دليل (= غير مسوغ = unjustified) كالظن الصائب، أو معتقداً صادقاً بدليل (=مسوغ = justified) وهذا الشق الاخير هو الذي يعبر عنه بالعلم (العلم بالقضايا = Propositional knowledge).

وبهذا الإيضاح، يطرح هنا سؤال؛ هل الإيمان هو المعتقد مهما كان، ام المعتقد غير المسوغ فحسب؟ أم المعتقد الموجه فقط، أم المعتقد الصادق المسوغ (= العلم) فحسب؟

إذا كان الإيمان بمعنى المعتقد غير المسوغ (وغني عن القول ان عدم التسويغ هنا مراد من الزاوية المعرفية فقط، ولا يتضمن أية قيمة سلبية أخرى)، اتيحت اثارة السؤال: كيف يتسنى للإنسان ان يؤمن؟ بمعنى ما الذي يحصل حتى يؤمن الإنسان بقضية لا يمتلك الادلة الكافية الوافية على صدقها؟ بكلمة ثانية، ما الذي يعوض عن فقدان الدليل أو نقصانه؟ هل هو السكينة التي يبعثها الاعتقاد؟ أم التفكير الآمالي[1]؟ أم التفكير المصلحي؟ أم الثقة بقائل القضية ومصدرها؟ أم شيء آخر؟ واذا كان الإيمان معتقد غير مدعوم بشواهد حاسمة لصالحه. فأنّى له أن يبقى شامخاً لا يطاله الخور ولا التحلحل؟ بعبارة اقصر، ما هي العلل المحدثة للإيمان، وما هي العلل المبقية له؟ هل للمشاعر والعواطف دورها هنا؟ وإن كان ذلك فكيف؟

الإيمان غير العلم

هل يمكن اعتبار الايمان معتقداً صادقاً مسوغاً (= العلم)؟ يبدو ان هذا متعذر، وذلك:

اولاً: ليس العلم فعلاً ارادياً، مثلاً لو اثبت لي ان "مساحة المثلث تساوي نصف حاصل ضرب القاعدة في الارتفاع النازل على تلك القاعدة" فانني ساتوفر بصورة

---

(1) Wishful thinking.

انفعالية على علم بهذه القضية، ولا استطيع القول؛ بعد فراغك من استدلالك، يأتي دوري كي اتخذ قراري حول هل يحصل لدي علم بما قلته أم لا يحصل. والحال ان الإيمان فعل اختياري كما يبدو، باعتبار ان النصوص الدينية أمرت به، واثنت عليه كفضيلة خلقية دينية، وشجبت تاركيه وتوعدتهم.

ثانياً: ليس العلم (بمعنى المعتقد الصادق المسوغ) امراً مشككاً ذا مراتب، بينما تنعت النصوص الدينية الإيمان بانه يقبل الزيادة والنقصان.

هل من المتاح اعتبار الإيمان علماً لا بمعنى المعتقد الصادق المسوغ، بل بمعنى آخر لكلمة العلم؟ ليس هذا مستبعداً، بيد أن هذا المعنى الجديد، ينبغي أن يدل في كل الأحوال على حقيقة تكون:

أ- فعلاً نفسياً اختيارياً.

ب- ممدوحة تصنف على الفضائل.

ج- ذات مراتب.

الإيمان واليقين

ما هي علاقة الإيمان باليقين؟ هل الإيمان ضرب من اليقين، أم الإيمان واليقين حالتان نفسانيتان متمايزتان، وممكنتا الاجتماع في الوقت ذاته، أم هما حالتان نفسيتان لا تجتمعان؟ اذا كان القول الثالث صائباً، فهل يمكن الخلوص إلى أن الحركة الإيمانية ستنتهي إلى اليقين في نهاية المطاف، فاذا حصل اليقين تقوّض الايمان وزال؟

الإيمان والتعقل

ماهي طبيعة العلاقة بين الإيمان والتعقل؟ هل بالمستطاع اثبات القضايا المبثوثة في النصوص المقدسة، أو اهم القضايا الراصدة للواقع Factual or descriptive statements في النصوص المقدسة على الاقل، ومنها القضايا الخاصة بالله وصفاته وأفعاله، أم لا؟ ان كان ذلك ميسوراً، فما سيكون معنى الإيمان وفاعليته وفائدته وضرورته حينئذ، بالنسبة لمن استطاعوا البرهنة على ذلك، ولمن تقبلوا براهينهم على الاقل؟ هل يصح القول ان هذه القضايا اذا اثبتت عقلانيا، انحسر الإيمان تاركاً مكانه لحالة اسمى (معرفياً، ودينياً حتى) كالعلم او اليقين؟ ام الصواب ان هذه القضايا متعلقات للإيمان، وللعلم واليقين على السواء؟

وان لم يكن الاثبات متاحاً، فهل سيغدو الإيمان حالة عقلانية، ام انه مناهض للعقل بطبيعته؟ أم انه فرار من العقل غير خاضع له كحد ادنى؟ قال البعض، حتى لو لم يتسن اثبات صدق القضايا الدينية عقلاً، يبقى الإيمان بها ممارسة عقلانية، بحكم

المصلحة مثلاً. وذهب فريق آخر انه على افتراض تعذر اثبات صدق القضايا الدينية، فلن يعود الإيمان بها عملاً عقلانياً. والبعض من هذا الفريق الثاني اكدوا ان الإيمان يقف على مستوى الضد من التعقل، فهو ينتمي لدائرة مناهضة العقل، والبعض الآخر اوضحوا ان الإيمان اسمى من التعقل، وحالة متعالية عليه، لا تخضع لآلياته.

إذا كان الإيمان يتعلق بقضايا لا تقبل الاثبات أو النفي العقلاني، تبرز إلى السطح مسألتان، احداهما معرفية والأخرى أخلاقية.

تقول المسألة المعرفية: بأي القضايا التي لا يمكن اثباتها عقلانياً، ولا نفيها عقلانياً، ينبغي الإيمان؟ بتعبير آخر، اذا كانت "الف هو ب" لا تقبل الاثبات ولا النفي، ستكون القضية المناقضة لها "الف ليس ب" غير ممكنة النفي ولا الاثبات ايضا. وهنا نسأل: بأي هاتين القضيتين المتناقضتين نؤمن، وما هو الرجحان المعرفي للإيمان باحداهما على الإيمان بالأخرى؟ قد يقال، ينبغي الإيمان بالقضية الواردة في النصوص المقدسة. اذ ذاك يمكن السؤال: هل الطابع الوحياني مما يوجب الترجيح معرفياً؟ وكيف؟

اما المسألة الأخلاقية فتقول: اذا كان الإيمان فعلاً اختيارياً، فهو مشمول بالأحكام الأخلاقية دون شك، وبناء على هذا يمكن السؤال: هل يصح أخلاقياً أن نؤمن بقضية لم يثبت صدقها؟

هل نؤمن كي نفهم؟!

جرى الكلام إلى الآن عن الإيمان بقضايا لم يقم برهان على صدقها. بيد أن البعض زعموا "اننا نؤمن لكي نفهم". وظاهر كلامهم يفيد ان الإيمان قد يكون حتى بالقضايا التي لم تفهم. هنا يتاح اثارة مسألة تقول: هل يمكن ان نؤمن بقضية لم نفهمها؟ وان كان الجواب: نعم، فما هي الادوات التي يتوفر عليها الإيمان بالقضية، والتي تساعدنا على فهمها؟ وهل الإيمان من أجل الفهم امر ضروري؟

وكيف هي العلاقة بين الإيمان والعمل؟ هل يؤدي الإيمان إلى العمل لزوماً؟ بعبارة ادق، هل يمكن القول ان الإنسان اذا آمن بـ س، أو بأن "الف هو ب"، سيفضي إيمانه هذا ضرورة إلى العمل بـ ص، بحيث يكون عدم القيام بـ ص دليلاً صارماً على ان الشخص لم يؤمن بـ س؟ وان لم يكن هذا صواباً، فما هي العقبات التي تحول دون ان يعمل المؤمن بمقتضيات إيمانه؟ هل هناك أعمالاً لا تصدر الا عن المؤمنين، ويعجز عنها او لا يختارها غير المؤمنين؟

وماذا عن العلاقة بين الإيمان والنجاة؟ هل الإيمان علة تامة للنجاة، فلا يدخل أمر آخر غير الإيمان في تحقيقها؟ أم ان الإيمان علة ناقصة لها، ولابد من اقترانه بالعمل؟

المسائل المطروحة هنا، لا تمثل الا جانباً من المسائل المهمة الكبرى المتداول فيها موضوع الإيمان. تجدر الاشارة إلى ان ما جاء في كتاب "مفهوم الإيمان في الكلام الإسلامي" لتوشي هيكو ايزوتسو لا يستوعب الا جزءاً من المسائل المطروحة هنا. ثم ان المفكرين الذي عرضت آراؤهم في هذا الكتاب ونوقشت كانوا متكلمين لا فلاسفة، وهذا لا يعني فقط أن الكتاب ينتمي للحقل الكلامي دون حقل فلسفة الدين، بل يعني ايضاً أن حجج الفريقين المختلفين حول مسألة معينة، ترد فيه على نحو نقلي اكثر منه عقلياً. والواقع أن كل هموم هؤلاء المفكرين وجهودهم انصبت على محاولة فهم البناء الذي يشيده القرآن الكريم والاحاديث النبوية لمفهوم الإيمان. وما هي طبيعة العلاقات التي يرسمانها (الكتاب والسنة) بين الإيمان والمقولات الأخرى كالعلم والتصديق والاقرار والعمل. وكيف ينظران للفرق بين الإيمان والإسلام، وللحدود الفاصلة بين الإيمان والكفر، والكفر والإسلام، وهل الفاسق فيهما مؤمن أم مسلم أم كافر؟ رغم ان هموم فيلسوف الدين أو عالم الالهيات المعاصر تختلف، حتى في اشكالية الإيمان هذه، عن المسائل والاشكالات التي واجهها المتكلمون المسلمون في القرون الماضية، تبقى مطالعة هذا الكتاب منطوية على فوائد جمة للقراء المعاصرين.

الفصل السادس

المعرفة في القرآن

"المعرفـة مـن منظـور قرآني"[1] مدونات ثلاث عشـرة محاضـرة ألقاها المرحوم الدكتـور محمـد حسـين بهشـتي في عام 1978م. فيما يلي قـراءة نقدية تحليلية موجزة لهذا الكتاب.

1- في مسـتهل المحاضـرة الأولى، يقدم الدكتور بهشـتي لائحة بالمفردات ذات الصـلة بالمعرفة تحوي 23 مادة (ص118) "نتعامل بها في لغتنا اليومية" (ص 20)، ثم يعمد إلى تصحيح اللائحة وترميمها بالتعاون مع مستمعي المحاضرة لتغدو من 35 مادة (ص 37 – 39). في هذه اللائحة المتضمنة نحو 186 مفردة،نلاحظ مفردة غربية واحدة فقط هي "متد"، ذلك أن "استخدام هذه المفردات (الغربية) لا يصلح الا لتعقيد المسائل وتصعيبها، وابعاد الناس عن فهم امور ليس فهمها صعباً جداً (ص 35).

دور المعرفة في الحياة البشرية

في المحاضـرة الثانية، يشـدد المؤلف على انه"ما من شـك في الدور الاساسـي الخطيـر الـذي تلعبـه المعرفـة في حياتنا" (ص 43) لكنه يحاول في الوقت ذاته فضـح "المبالغات التي تقرر للمعرفة دوراً أكبر من الواقع في حياتنا الإنسـانية" (ص 44) اي انـه يحـاول دحضـ الفكرة القائلة بأن "المعرفة هي التي تحض البشـر على مسـاعيهم وجهودهـم" (السـابق) "ليسـت المعرفة حافـزاً على الاطلاق، انمـا الحوافز التي تدفع الإنسـان إلى العمل وبذل الجهود، هي ميولـه ورغباته. فالإنسـان يطلب شـيئاً، وارادته هذه تحثه على العمل والحركة. وحينما تقوده الرغبة والارادة والميل إلى الفعل، حينئذ يشـعر بالحاجـة إلـى المعرفـة. اما دور المعرفة فيتلخص في التأشـير إلى السـبيل الذي نستطيع من خلاله تلبية رغباتنا وتحقيق اراداتنا" (السابق).

وللمعرفة في حياة الإنسان ثلاثة ادوار ليس الا:

الدور الأول: "تشخيص المصداق" (ص 49) بمعني تحديد الموجود الذي يلبي حاجة الإنسان.

---

(1) حسـيني بهشـتي، الدكتور محمد، المعرفة من منظور قرآني، اعداد مؤسسـة نشـر اعمال الشهيد آية الله الدكتور بهشتي، الطبعة الاولى، طهران 1999، 502ص.

الدور الثاني: "التأشير إلى افضل الاساليب والطرق للتمتع بالمصداق أو الوسيلة التي تم تشخيصها"(ص50).

الدور الثالث: "المساعدة على تبرعم وظهور الميول الكامنة لدى الإنسان"(ص 52).

وينبغي التوكيد على الدور الثالث خصوصاً، لكن المعرفة "ليست هي الحافز على الحركة بحال من الأحوال" (ص56). اما "الذي يوجه الحياة البشرية ويوفر وقودها ويمسك بزمامها فهو الميول والنزعات، وليس العلم" (ص 69).

اشكالية تعريف المعرفة

في المحاضرة الثالثة، ينصب الاهتمام اولاً على اشكالية تعريف المعرفة، وعلى عدم امكانية تعريف لفظة "المعرفة" ومفهومها، وايضاً على عدم الحاجة لتعريفها. "ان هيمنة التصنيف وسطوته، أي سطوة التفكير التصنيفي والتعريفي... الذي يتوخى تعريف كل شيء في البداية، وكأنه لا يصح الخوض في أي شيء قبل تعريفه بالأساليب الدارجة السائدة، مع انه قد يبدو صائباً بالنسبة لمعظم الأشياء لكنه خاطئ بالنسبة لبعضها" (ص 76) والمعرفة احدى هذه الاستثناءات.

وبعد الاشارة إلى ان "المعرفة لا تحتاج إلى تعريف" (ص 86) يطلق المؤلف فكرة مفادها "لامراء في مبدأ تعبير المعرفة عن الواقع، واننا بالمعرفة انما نمد جسراً إلى الواقع الموضوعي. وطبعاً قد نخطيء، ولا يشك احد في اننا قد نقع في اخطاء معينة، فالحس قد يخطأ، والتفكير قد يخطأ، بيد أن خطأ الحس والتفكير في حالة واحدة أو حالتين او مئة مليون حالة، لا يسبب اطلاقاً ضعضعة يقيننا في أن هذه الجسور قد توصلنا أحياناً إلى الواقع، ولهذا لا يعترينا الشك المطلق في أي حال من الأحوال" (السابق). ولذلك يقترح "ان لا نولي أية اهمية للطروحات التي تتناول اخطاء الحواس واخطاء التفكير، وتتغيا الخلوص منها إلى زعزعة الثقة بالحس والتفكير، ولاستخدامها وسيلة لخلخلة قيمة المعرفة بنحو عام " (ص 84). "وهذا هو ما صنعه القرآن وانتهجه" (ص 85) أي "انه حينما يريد مخاطبة الناس، لا يتطرق اطلاقاً لتلك الاشكالات، ولاضرورة لأن يتطرق اصلاً" (ص 84).

المعرفة السطحية والعميقة

ثم يطالعنا اول تصنيف للمعرفة. فهناك معرفة سطحية وأخرى عميقة. "وكلما كشفت لنا المعرفة عن تضاعيف الشيء وزواياه وطبقاته" (ص 93) كلما كانت اعمق، وهكذا فان سطحية المعرفة وعمقها، حالة نسبية، على ان المهم هو أن "كلا المعرفتين

السطحية والعميقة تتمتعان بقيمة وأهمية" (ص 88) شريطة "أن لا يضفي الإنسان علي المعرفة السطحية سوى قيمة المعرفة السطحية، ولا يخلع عليها قيمة المعرفة خطأً" (السابق).

والخطأ يقع حينما نقرر للمعرفة السطحية ذات القيمة التي يتوجب اعتبارها للمعرفة العميقة.

و هذا هو الظن الذي يقول عنه القرآن انه لا يغني عن الحق شيئاً. المعرفة العلمية ليست معرفة عميقة بالضرورة، ذلك "ان الإنسان قد يكتشف علاقة ما في اطار المعرفة العلمية (فتكون معرفة سطحية نسبياً) وقد يكتشف مئة علاقة (فنكون عندها حيال معرفة عميقة)"(ص105– 106)

المعرفة بديهية ونظرية

في المحاضرة الرابعة، تقسم المعرفة بداية إلى بديهية ونظرية "لا يوجد ادنى ريب في ان للمعرفة مستويين عامين: احدهما بديهي، والآخر نظري" (ص 114– 115). المعرفة البديهية هي التي نتوفر عليها بسهولة وبلا أي تعقيد، وهي التي لايحتاج استحصالها إلى تأمل أو استنتاج أو نظر أو تحليل، بينما المعرفة النظرية هي تلك التي يستلزم التوفر عليها تحليلاً ونظراً وتأملاً واستنباطات" (ص113). ولا جدال ايضاً في أن "اساس تحصيل المعارف النظرية هو المعارف البديهية" (ص115)، "فالبديهيات هي حجر الزاوية ونقطة الاطلاق، ومنها نصل إلى النظريات، ومن النظريات المعروفة ننتقل إلى نظريات لاحقة" (ص130).

المعارف البديهية معطيات حسية

بعد تصنيف المعرفة إلى بديهية ونظرية، واعتبار البديهية اساساً وقاعدة تأسيسية، يقال أن "نقطة الانطلاق يجب ان تكون من الحس" (ص 121)، أي ان المعارف البديهية هي معطيات الحس، ثم يطالعنا القول بأن القرآن هو الآخر "اخذ بنظر الاعتبار صنفي المعرفة البديهي والنظري، واوصى عبر آيات عدة بالاسلوب الطبيعي المقبول للمعرفة، أي استنباط النظري من البديهي" (ص 134). فالقرآن يؤكد على الإنسان "أن يستنتج ما لا يراه مما يراه"(ص 125) ولا ثبات هذه الفكرة تراجع الآيات القرآنية المكتنفة الفاظاً مثل "التفكر" و"النظر" و"العقل" و"الابصار" و"التدبر"و "الفقه" و"الفهم" و"الرؤية" و"الاهتداء"، ويستنتج ان"جميع هذه الالفاظ فهمت في سياق استنباط المعارف النظرية من المعارف البديهية أو النظرية" (ص118). والخلاصة هي ان "الركيزة الطبيعية والفطرية الشاملة الدائمة للمعرفة، والمذكورة في القرآن الكريم، ما

هي الآستخدام معطيات الحواس كأساس ومنطلق للتوفر على معرفة بشأن مالا نستطيع ادراكه بالحس مباشرة، وانما يجب استنتاجه من معطيات الحس" (ص 153).

أدوات المعرفة

اما مدار البحث في المحاضرة الخامسة فهو عن أدوات المعرفة. توزع هذه الأدوات ابتداءً إلى طيفين رئيسين:

الطيف الأول:هو"الادوات المودعة في اجسامنا والتابعة لملكة وجودنا"(ص155).

الطيف الثاني: هي تلك "الخارجة عن مملكتنا، أو قل انها التي تقع خارجنا" (السابق).

ويستبعد الطيف الثاني الذي يشمل أشياء من قبيل النظارات وسماعات الاذن والعدسات والمجهر والتلسكوب والهاتف عن حيز النقاش، ليصار إلى تقسيم الطيف الأولى إلى ثلاثة صنوف فرعية:

الأول: تمثله الحواس الظاهرية الخارجية، مثل "الاعضاء الجسمية... التي يمكن مشاهدتها على الجسم البشري، كالعين والاذن وغدد اللسان واعصاب الانف الخاصة بالشم، والاعصاب المنتشرة تحت الجلد لمعرفة النعومة من الخشونة، والحرارة من البرودة، والصلادة من المرونة، وكل ما يدرك بالحاسة التي نسميها حاسة اللمس" (ص 156).

الثاني: هو الحواس الداخلية او الباطنية، كالشعور بالتوازن والاعتدال، أو الشعور بالاضطراب والجموع، أو الشعور بالالم أو العطش أو الجوع.

الثالث: يشمل حالات من قبيل الاستنتاج والحسابات والوجدانيات. وهنا يشير المؤلف إلى الدماغ واجزائه المختلفة كاعضاء معرفية، ثم يقول "يذكر القرآن ثلاثة أشياء بوصفها اعضاء معرفية: السمع، والبصر، والفؤاد" (ص 158). مع انه المؤلف يوسع من دائرة هذه الاعضاء ويذكر الاذن، والعين، والقلب، والصدر، واللب، والحجر، كأدوات للمعرفة.

ثم تدرس الآيات القرآنية المستخدمة فيها مفردة "بصر"، وتستخلص منها ثلاثة معاني لهذه المفردة، آلة البصر أو العين، والابصار او القدرة على البصر، والرؤية الاعمق من النظر الظاهري للأشياء، ثم يأتي الدور لدراسة الآيات التي ترد فيها مفردات "العين" و"السمع" و"الاذن".

بعدها يشير المؤلف إلى ان السبب في عدم ذكر حواس الشم والذوق واللمس، يكمن في ان الدائرة الادراكية لهذه الحواس الثلاثة اضيق من دائرة السمع والبصر.

أما السر في ان السمع يسبق البصر دائماً في الآيات التي تشير إلى السمع والبصر والفؤاد، فهو بحسب المؤلف "كانت الاذن الاداة الوحيدة لتداول المعلومات من فرد إلى آخر ومن جيل إلى جيل قبل اختراع الخط وعلامات الكتابة" (ص 170)، و"بعد اختراع الخط وعلامات الكتابة والقراءة ايضاً، ما برح دور الأذن متزايداً متصاعداً في هذا الاتجاه" (ص 171). هذا مع احتمال ان يكون "مرد تقديم السمع إلى اولويته فيما يتعلق بالنص القرآني، من دون ان تكون له اولوية عامة" (ص 172). وفي معرض الرد على تساؤل أحد المستمعين، يعد المؤلف الطابع البديهي أو النظري للمعرفة امراً نسبياً، بمعنى أن المعرفة بشيء محدد قد تكون خلال زمن معين، وبالنسبة لشخص ما نظرية، بينما هي في زمن آخر، وبالنسبة لشخص آخر بديهية.

الفؤاد في القرآن

يدور الحوار في المحاضرة السادسة حول العضو الثالث من اعضاء المعرفة حسب الرؤية القرآنية، الا وهو الفؤاد. ويستعان اولاً بقواميس اللغة الفارسية للدلالة على ان مجموع التراكيب المستخدمة فيها لفظة الفؤاد بالفارسية (=دل) تتجاوز المئة وستة عشر تركيباً. بينما لا توجد تراكيب تدخل فيها لفظة المخ (=مغز) سوى تركيبين، ولا تتعدى التراكيب المتضمنة لفظة دماغ (=مغز) الأربعة تراكيب. غزارة التراكيب اللغوية المحتوية للفظة (دل) أو معادلاتها (كالقلب مثلاً) قياساً إلى التراكيب الحاوية على لفظة (مغز) او معادلاتها، من قبيل المخ أو الدماغ، ظاهرة لا تقتصر على اللغة الفارسية، بل يمكن ملاحظتها في اللغات الأخرى، كالعربية، والانجليزية، والالمانية، وغيرها من اللغات الغربية. فكيف يمكن تفسير كثرة التراكيب الحاوية على مفردة الفؤاد، وقلة التراكيب التي تدخل فيها مفردة المخ؟ "ينبغي فهم هذه المسألة، لأنها على جانب كبير من الاهمية، انها مسألة في منتهى الجد، وهي اعمق بكثير من لجاجة البعض القائل: لماذا يذكر القرآن السمع والبصر والفؤاد، ولا يذكر المخ والدماغ؟" (ص 192). "المسألة هي أن البشر (وليس المسلمون فحسب أو اتباع القرآن أو الايرانيون) ربطوا الادوار العاطفية والروحية المختلفة وما يتصل بإنسانيتهم، ربطوها في قواميسهم بالفؤاد" (السابق)."فالدور الفعال البناء للحياة الإنسانية، والذي يصوغ حياة الإنسان ويرسم ملامحها، يرتبط عموماً بالفؤاد" (ص 194)، ولكن ما هو هذا الفؤاد؟ صحيح ان للفظة (دل) في الفارسية، ولكل واحد من معادلاتها في اللغات الأخرى، كالفؤاد والقلب في العربية، وHeart في الانجليزية، وHertz في الالمانية، الكثير الكثير من المعاني، بيد ان اصل كل هذه المعاني واحد ليس الا"مركز جهاز دوران الدم في جسم الإنسان" (ص 198).

اذن "فالفؤاد بهذا المعنى عضو كمثري الشكل،وقد شعر الإنسان، لأسباب ووجوه ينبغي اكتشافها، بعلاقة بين عواطفه ومساعيه وحبه وارادته وغضبه وتصميمه وشكوكه، وبين فؤاده" (ص 201)، ولكن ما هي الأسباب والوجوه التي ينبغي اكتشافها؟ من أجل اكتشافها يجب التنبه إلى ان معارف الإنسان تنقسم من حيث تأثيرها في الأفعال، إلى فئتين: معارف غير مؤثرة، ومعارف مؤثرة. الفئة الأولى معارف "لا تؤثر في سلوك الإنسان ومصيره وأفعاله وحياته لا بشكل مباشر ولا غير مباشر ولا شبه مباشر" (السابق)، والفئة الثانية معارف "تنجم عنها آثارعملية" (ص 202). "في كل الحالات التي يكون للعلم والمعرفة تأثير على سلوك الإنسان، ثمة لذي الإنسان عضو تتغير حالته اسرع واشمل عن بقية الاعضاء، انه القلب، القلب المسؤول عن الدورة الدموية" (السابق) "يلعب هذا القلب دوراً ناشطاً حساساً دقيقاً في التعبير عن هذه المسائل، بالنسبة للإنسانية سواء في الماضي أو الحاضر أو المستقبل، أي ان القلب بوسعه حتى ان يكون من عوامل المعرفة" (ص 204) "ولهذا، لو اريد في ثقافة ما، أو في ايديولوجيا معينة، أو في مدرسة ما، وضع إليه على ذلك الجزء من الوعي والمعرفة المرتبط بالحياة السلوكية والعملية للإنسان، فهل بالامكان ذكر المخ في تلك الثقافة؟" (السابق).

والآن اذا أشكل بأن احداً لم يكتشف للقلب إلى هذا الحين دوراً في مجال المعرفة، يأتي الجواب "ان عدم اكتشافنا دوراً للقلب ماعدا تنظيمه للدورة الدموية، لايدل على افتقاده دوراً آخر على صعيد المعرفة لم نكتشفه لحد الآن، وينبغي البحث عنه، وتعلمون أن العلوم الطبيعية لاتتابع هذه القضية للأسف، لماذا؟ لأن الغربيين لا يؤمنون بأصل الموضوع، فهم يعدون ذلك النمط من المعرفة وذلك الوعي وذلك اليقين، ليس من سنخ المفاهيم العلمية اساساً. ويؤكدون ان العلم لا يعنى باكتشاف هذه المسألة. وربما كان اكتشافها خارج صلاحيات العلم وحدود قدرته " (ص 211). واذن حينما يقول القرآن "القلوب التي في الصدور" فالمراد بها تحديداً هي القلوب التي في الصدور، أي "ذلك العضو الكمثري الشكل من اعضاء الادراك، والذي ينبغي ان نكتشفه بدل ان نلغيه" (ص 218). واذا اثير اشكال آخر يقول:"لو كان القلب من ادوات المعرفة، وجب أن تتضرر معارفنا عند الاصابة بالازمات القلبية" (ص227) "يتسنى القول: ان القلب عضو متعدد الابعاد. من حيث العوارض العضوية يتعلق الامر بالدورة الدموية، ولا اشكال في ان يبقى البعد الخاص بالمعرفة سليماً على حاله"(السابق).

في الدرس السابع، تدرس اولاً الآيات القرآنية المستخدم فيها احد لفظي "الفؤاد" و"القلب". الفؤاد في هذه الآيات اداة معرفة وعضو اعتقاد وتصديق وإيمان،حيث ينعت مثلاً بالتقلب أو الانقلاب، أو عدم الفائدة، أو الميل. والقلب اداة فهم، وعضو إيمان وتصديق في هذه الآيات، حيث يوصف بصفات من قبيل: الاطمئنان والسكينة،

والانقـلاب، والغفلـة أو الجهـل، والعمـي، والغضـب، والنفور، التملص من شـيء، أو التأهب لفعل شيء، والتوفر على شيء، والخير، والطهارة، والتجانس مع اللسان، أو عدم التجانس مع العمل أو مع الآثار العملية لعقيدة من العقائد، والتعصـب، والاضـطراب، وعدم السكينة، والاهتداء، والخشوع، وبلوغ الحناجر، والخوف، والتقوى، وخشية الله، والتمزق ارباً، والاعوجاج، والنفاق، والانكار، والشـك، والقسـاوة، والرأفة والرحمة، واللين، والسـلامة، والمرض، والانابة، والعودة إلى الله، والانغلاق والاختتام، والحقد، واستقبال الوحي، والتقوقع داخل غلاف، والحسرة. فضلاً عن هذا، اشير إلى ان الصدر أو الجوف هو مكان القلب، وهذا ما يكرس أن "معنى القلب بالدرجة الأولى هو هذا العضـو البدنـي المعـروف، ثـم انه قوة معرفية لها علاقتها بخفقان هذا العضـو البدني" (ص 252).

ويتم تلخيص فكرة الاداة المعرفية من منظور قرآني على النحو التالي: "ان ادوات المعرفة من وجهة نظر القرآن هي الحس، والعين، والاذن، وباقي الحواس، شريطة أن يخضـع الحس لخدمة تلك القوة الباطنية المعرفية التي تدل الإنسـان على سـبيل الحياة المسـتقيم. ولهذا تسـمى تلك القوة بالقلب" (ص 252–253). واذن "فالمعرفة قرآنياً، تنطلق من المشاهدة والحس، وتفضي إلى الفهم والاستنتاج. وقد رأينا ان ترتيب الآيات الخاصة بادوات المعرفة هي: السمع، والبصر، والفؤاد" (ص 262).

مديات المعرفة

يتمحور البحث في الدرس الثامن حول مديات المعرفة "ليس ثمة شـك مسـوّغ في وجود علاقة معرفية بيننا وبين ظواهر الأشـياء" (ص 274). بعبارة أخرى "لاجدال ولامـراء فـي مديـات المعرفـة، أي في امكانية قيام علاقة معرفـة بيننا، و...بين اعراض الأشـياء وظواهرها وصـفاتها وخصائصها، ليس ثمة شك في هذا المقدار" (ص 275)، "ولكن هل تمتد المعرفة إلى ابعد من هذا؟" (السابق)، أي "هل بوسعنا فضلاً عن معرفة ظواهر الأشياء وصفاتها وعوارضها، أن نعرف جوهرها وذواتها أم لا؟" (ص 276).

الجواب الذي يسـاق هو "لا نشـك في اننا، وكما ندرك عينية اللون والشـكل بوضـوح، وكما اننا لسـنا مثاليين فيما يتعلق بالحقيقة الموضـوعية التي يتمتع بها اللون والشـكل، وانما نحن واقعيون نعتقد أنها حقائق عينية موضـوعية مسـتقلة عنا، كذلك ندرك ان اللون والشكل من خصائص الاجسام، والاجسام حقائق عينية في الخارج. اننا لا نرتاب قيد أنملة في الوجود العيني الموضوعي الخارجي للجسم ذي اللون والشكل والمقدار، فالفكر الإنسـاني السـليم يتفهم هذه الفكرة إلى هذا الحد. واذن، نحن لا نشـك في ان لنا جوهراً أي جسـماً، أي موجوداً ممتلئاً يعد اللون والشـكل...الخ من

عوارضه وصفاته، وفي ان لهذه الصفات مالكاً، فهي ليست بلا مالك، أي ان ثمة شيء له هذه الصفات" (ص 276– 277). وبتعبير آخر"لا نشك في وجود ذوات وصفات في العالم الخارجي، ولا في ان هذه الصفات خاصة بتلك الذوات. وان يقول قائل بأن العالم الخارجي مجرد مجموعة من الصفات، فهذا ما لا يقبله أي ذهن نير بسيط لأي إنسان" (ص288). والقرآن بدوره "يتناغم مع تفكير القائلين ان ثمة في الخارج ذاتاً تحمل الصفات" (ص 294).

واذا تخطينا هذه الأفكار، سنصل إلى موضوع آخر هو"حينما تكون لهذه الصفات ذاتٌ هي صاحبة الصفات، فان معرفة الصفات وتنوعها وتغيراتها ستقودنا تلقائياً إلى معرفة تنوع الذوات. لهذا كانت مقولة ان بمستطاعنا معرفة الصفات، الا اننا لا نستطيع معرفة الذوات، كلاماً خاطئاً" (ص294–295)، اذ أن "تنوع الصفات يعود إلى تنوع الذوات" (ص 298) أو حتى أن "تنوع الذوات تعبير آخر عن تنوع الصفات غير الخاضعة للحس" (السابق).

يتواصل النقاش في الدرس التاسع حول حدود المعرفة ومدياتها، وتثار هذه المرة القضية التالية "هل مديات المعرفة بمقدار مديات الحس، ام أن للمعرفة حدوداً أوسع من حدود الحس، فيمكننا بذلك معرفة مساحات خارج نطاق الحس؟" (ص 298) ويجاب عن هذا السؤال بالقول"المعارف التي نتوفر عليها حول محيطنا الخارجي وحول العالم العيني لا تقتصر على المعارف الحسية" (ص 303). والدليل على هذا أن احداً لا يشك اليوم مطلقاً "في امكانية معرفة القوانين العلمية التي تحكم الطبيعة" (السابق). وهذه القوانين ليست حسية "فهل رأينا القانون بعيننا؟ أم سمعناه بآذاننا؟ ام لمسناه بايدينا؟ أم شممناه بانوفنا" (ص304). ليس القانون العلمي سوى "استنباط واضح من مبادئ حسية" (السابق). والقرآن ايضاً "كما صرح بدور الحواس في المعرفة، له تصريحاته بشأن دور هذا النمط من المعرفة... الخارجة عن نطاق الحس (فالقانون العلمي وراء الحس) من طريق الاستنتاج من الحواس. جزء مهم عن هذه التصريحات تتصل بالآيات أو العلامات الالهية واستعمالاتها" (ص 304-305). وضمن هذا السياق تبدأ دراسة الآيات القرآنية التي ترد فيها مفردة "آية".

والنتيجة المستحصلة من هذه الدراسة هي ان لفظة "آية" وردت في القرآن بهذه المعاني: اداة تعقل واستنتاج عقلي للامور اللاحسية من الأشياء الحسية، علامة ظاهرية ومحسوسة لحالة باطنية لا محسوسة لدى الإنسان، آثار تاريخية قديمة، علامة حسية لأمر غيبي غير حسي، علامة نبوة، علامة بعث الإنسان يوم القيامة حياً، علامة عذاب الهي اصاب الامم الماضية، علامة انتصار الحق وهو من السنن الالهية، علامة الجاه والجلال، واخيراً الآية القرآنية.

اخطاء المعرفة

في الدرس العاشر، تسلط الاضواء على قضية اخطاء المعرفة، سواء كانت حسية أو عقلية، ويسلم المؤلف لامكانية وقوع الخطأ، ان في المعرفة الحسية، وان في المعرفة الاستنتاجية، بيد أن هذه الاخطاء تضر القائلين بأن القدرة المعرفية "باستطاعتها اتحافنا بالوعي والادراك في كل الأحوال وعلى نحو مطلق كلي... أما نحن فلم نقل بمثل هذا. لقد قلنا: أن الحس اجمالاً احد سبل المعرفة وله حدوده.. والذهن يعرفنا بعض الأمور. وللاستنتاج والتفكير حدوده ومدياته ايضاً، وهو يتحفنا بأمور لاحسية ضمن حدود معينة. لكن كل هذا على نحو الاجمال فلا هو كلي ولا هو مطلق. اذ اننا لم نصرح: ان الذهن اينما عمل وكيفما عمل اوصلنا إلى الحقيقة.

كما لا نقول اينما عمل الحس سيبلغ بنا الحقيقة على الاطلاق. نقول: أن لهذه الادوات مثل هذه الكفاءات اجمالاً" (ص 339–340). والقرآن ايضاً حينما "يشير إلى القيمة الاجمالية للحس واستعمالاته ومدياته المعرفية، ولقيمة استنباط غير المحسوسات من المحسوسات معرفياً" فانه يلاحظ في الوقت ذاته ظاهرة السراب كنموذج معروف لخطأ الحواس، ويشير إليه في سورة النور (الآية 39). ورغم هذا ينبغي الالماع إلى ان كافة حالات خطأ الحواس، هي في الواقع خطأ في تفسير الصورة الحسية، لا في الحس ذاته "يمكننا، طبقاً لقواعد علم النفس، التمييز بين الاحساس والادراك الحسي، فنقول أن الخطأ وقع في الادراك الحسي، أي ان الخطأ يقع في تفسير الصورة الحسية وقراءتها" (ص 350). وبعد اشكالية الاخطاء الحسية، تثار قضية هل ثمة غير الحس والتعقل (استنتاج اللامحسوس من المحسوس) قوة أو قوى أخرى يمكن ان تلعب دوراً في العملية المعرفية؟ هنا تذكر قوتان او مصدران آخران من مصادر المعرفة: الأول الكشف والشهود، والثاني الوحي. الا ان التفصيل فيهما يرجأ إلى الدرس اللاحق.

الكشف والشهود

في الدرس الحادي عشر تستعرض الآيات التي تكتنف احدى ألفاظ "الكشف" و"الشهود" و"الاشراق" و"الرؤية" و"الالهام" لأجل التحقيق في المنظور القرآني حول المسألة التي اثيرت في خاتمة الدرس السابق. والنتيجة التي تستخلص من هذا الاستعراض والفحص هي ان "الكشف" مفردة استعملت في القرآن بمعنيين: الازالة والتنحية، وحسر الثياب وكشف ما تحتها، وعليه "فالآيات القرآنية الواردة فيها مفردة الكشف، لاتشير ابداً إلى حالة المكاشفة الروحية المتعارف عليها اليوم، والتي تبحث في قضايا المعرفة والادراك" (ص 373). الجذر اللغوي لكلمة"شهد" في القرآن بمعنى الشهادة والحضور والرؤية والاطلاع (في الأمور الحسية اليومية) وجاءت ايضاً بمعنى

عدم السـفر، ولهذا "لم تسـتعمل قرآنياً بمعنى الشـهود العرفاني والمكاشـفة الروحية" (ص 377). أما الاشراق فاستعمل في القرآن بمعنيين: شروق الشمس، والاشعاع. ولم ترد هذه المفردة بالمعنى المصطلح في النصوص العرفانية. و"الرؤية" في القرآن بمعنى النظر الحسي، والرؤية الفكرية، ورؤية الاحلام، والرؤية الوحيانية (فيما يخص الانبياء)، وبالتالي (لانجد في آيات الرؤية شـيئاً عن الكشـف والشـهود والاشراق بالمصطلحات العرفانية" (ص 383). أما الالهام فورد في موضع واحد فقط من القرآن الكريم، ومعناه المعرفة الفطرية، ما يبدو ان لـه صلة بالكشف والشهود والاشراق والرؤية العرفانية "ما ورد في هذه الآية الكريمة بعنوان ﴿ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا ﴾ يمثل الارضـية الاصـيلة لمطارحات الكشف والشهود والاشراق وما إلى ذلك" (ص 409).

الرؤية القرآنية للوحي

يدور الحديث في الدرس الثاني عشـر حول الرؤية القرآنية للوحي بوصـفه أحد مصادر المعرفة. ولهذا تفحص هناك الآيات القرآنية المتضمنة مشتقات كلمة "الوحي". وقـد وردت كلمـة "الوحي" في القرآن بهذه المعاني: الاشـارة العادية، الايحاء الرمزي الخفي (بين شياطين الجن والانس)، الاهتداء الغريزي، رسالة الله إلى غير الانبياء، رسالة الله إلى الملائكة، والرسالة الالهية الخاصة للانبياء. ويشكل المعنى الاخير مدار البحث في الدرس الثاني عشر. يصل هذا النمط من الوحي إلى الانبياء بثلاث صور:

احداها: على شـكل صـوت وكلام مباشـر من الله يوجه إلى الرسـول، من دون توسط الملك.

الثانية: ايصال الملك رسالة الله إلى النبي، سواء على شكل صوت يسمعه الرسول، أو بشكل خواطر تخطر على قلبه.

الثالثة: على شكل رؤية احلام.

ولوحي الانبياء ثلاث خصائص:

اولاً: انه في اعلى درجات الوضوح والصراحة بالنسبة لهم، فلا يشوبه أي غموض أو التباس.

ثانياً: فيه رسالة ومضمون للانبياء انفسهم ولعامة الناس.

ثالثاً: مصحوب بجملة من الآيات والمؤشرات الدالة على صدق النبي.

وفي نهاية الدرس ثمة تأكيد على ثلاث نقاط:

الأولـى: ان القـرآن لم يسـتخدم كلمة "الالهـام" بالمعنى المألوف على الاطلاق، والذي نتوخى منه حين نستعمله "وقر في قلبي" و"خطر في بالي" و"قدح في ذهني"، ولم يعتبره من المصادر العامة للمعرفة. ومن هنا أخطأ الذين ذهبوا توكأً على آيات من

قبيل "فألهمها فجورها وتقواها" و"اوحينا إلى ام موسى" إلى ان القرآن عد الالهام من جملة مصادر المعرفة.

ثانيـاً: "وحـي الانبياء مصـدر معرفـي للنبي ذاته، بجانب مصـادر أخرى كالحس والادراك الحسي، وهو فضلاً عن التفكير والاستنباط من الادراكات الحسية... مصدر مباشـر... ومعرفة شـديدة الوضـوح، واشـد تركيزاً وصـراحة حتى من الحس" (ص 437).

ثالثاً: "وحي الانبياء مصـدر معرفي حتى لغير الانبياء، لكنه مباشـر بالنسـبة للنبي، وغير مباشـر بالنسـبة لنا" (السـابق). واذن "فالاعتماد على معطيات الوحي بالنسبة لكل المؤمنين إيماناً حاسـماً باتصـال الرسـل بالسـماء والوحي، يعد من المقتضيات الواجبة للعمـل بقوانيـن المعرفـة، وليسـ تخطياً لهذه القوانين" (صـ 437- 438). وفوق هذا فان كلام الرسول الصادق يعلو على ما نستحصله بواسطة الحس والاستنتاج. ذلك (أن الحس قد يخطأ، والاستنتاج قد يخطأ ايضاً. أما الوحي فلا سبيل للخطأ اليه" (ص 437). "للوحـي قطـع وجـزم لا يماثلـه الا ما في البديهيات. اما النظريات فلا ترقى لمسـتوى الوحي" (ص439).

مناهج المعرفة

تسـلط الاضـواء في الدرس الثالث عشـر على منهج المعرفة. يشار بداية إلى ثلاثة مناهج في اطار استعراض تاريخي. منهج اللوغوس[1] لمفكرين سبقوا افلاطون، والمنهج الديالكتيكي،[2] وهو المنهج السقراطي، والمنهج التحليلي[3] الذي اتبعه ارسطو. وينصب التركيز على المنهج الديالكتيكي وتحولاته التاريخية "بسبب انه كان مثاراً لجدل ساخن فـي زماننـا" (صـ 449)، ويفضـي النقاش إلى معالجة ديالكتيـك هيغل وما بعد هيغل، ونقد المادية الديالكتيكية. في غضـون البحث، يتم الاذغان للديالكتيك المنهجي، أي الديالكتيـك بمـا هـو منهج معرفي"أي طرح فكرة، ثم طرح فكـرة مقابلها، ثم الجمع بينها، والعودة إلى اعتبار هذا الجمع بينها فكرة جديدة تطرح في طور جديد، لتطرح قبالها فكرة معارضة، ويتم التركيب بينهما تارة أخرى، وهكذا..." (ص 456- 457). بل يقال ان "الديالكتيك ليس شرقياً او غربياً، او انه هدية من هذا او ذاك. انه اسلوب طبيعي للتفكير يستخدمه الإنسان المفكر. انه طريقة حوار يتبعها الإنسان المفكر السليم، ويتبدى الحوار في هذه الطريقة منهجاً متطلعاً إلى المعرفة" (ص 457). و"هذا الاسلوب

(1) Logica.

(2) Dialectique.

(3) Analyse.

الديالكتيكي السليم... هو المنهج المحتذى في العلوم الإسلامية، من فلسفة، أو اصول، أو فقه" (ص 455)، بل ان "معظم المفكرين في العالم ديالكتيكيون" (ص 458).

والاشكال الوارد على المادية الديالكتيكية موجه إلى الشق المادي منها، لا إلى الجانب الديالكتيكي، أي ان الاشكال يرد على بعدها الانطولوجي[1] والميتافيزيقي،[2] وليس على بعدها المنهجي. الاشكال هو ان هذه المدرسة تزعم "ان الواقع محصور بالواقع المتحول المتطور المادي" (ص 464)، والحال ان اقل ما ينقض هذه الفكرة هو القوانين الطبيعية السائدة في الكون، فهي ليست مادية ولا متحولة ولا متغيرة.

تتبنى المادية الديالكتيكية ثلاثة مرتكزات على الاقل بوصفها اسساً ثابتة لا تقبل التغيير "للعالم حقيقة موضوعية وواقع عيني"، و"هذا الواقع ممكن الادراك من جانبنا"، "ولهذا الواقع الموضوعي نظامه" (ص 465). هذه الفكرة الثالثة بالذات تعني أن الواقع العيني "مملكة قوانين منظمة تحكم هذا التطور. فالتحول والتطور في العالم ليس تطوراً فوضوياً عارياً من النظام والبرمجة والقانون، انما له قوانينه ومساره.... واذن ثمة في عالم الطبيعة والمادة، واقع عيني ليس بالمتطور أو المتغير، وهو القانون الذي يحكم المادة: النظام المقنن الذي يحكم الطبيعة" (ص 465– 466). "ليس تفكيرنا القرآني وتفكيرنا الالهي على الضد من الصيرورة، ولا على خصام مع أحكام التحول والتطور، ولا هو مناهض لتجدد كل شيء في المستقبل، وأن اله هذا العالم كل يوم هو في شان" (ص 495– 496)، انما المؤاخذة الوحيدة التي نسجلها على المادية الديالكتيكية انها تعمم التغيرات التي يشهدها جزءٌ من العالم وحسب، على كل العالم بلا استثناء.

2ـ المعرفة من منظور قرآني:

هذا هو العنوان الذي اختير لهذه الدروس الثلاثة عشر. وثمة في هذا الصدد نقاط عدة نلمح اليها:

(2–1) ما يربو على سبع الكتاب مواد لا علاقة لها بموضوعة المعرفة اطلاقاً، لا من قريب، ولا من بعيد. في الدرس الأول هناك 4 صفحات (33– 36) حول ذم استخدام المصطلحات الاجنبية، وفي الدرس الثاني، صفحتان(60–61) حول الآفات التي تشوب مباحثات طلبة العلوم الدينية ومناقشاتهم. وفي الدرس الرابع، 18صفحة "111–113) حول سلبيات استخدام المصطلحات التخصصية، و(135– 149) حول امية النبي الاكرم صلى الله عليه وآله وسلم. ويتضمن الدرس الخامس 4صفحات (174–177) عن سبب نزول القرآن بالعربية، وعدم تفضيل هذه اللغة على اللغات الأخرى.

---

ontology. (1)

metaphysics. (2)

ونطالع في الدرس السابع 4 صفحات (264–267) تتحدث عن منهج فهم القرآن. وفي الدرس التاسع تطالعنا 17 صفحة (316–317) حول ذم الاسراف، و(319–333) حول خطأ احدى الكتابات التفسيرية عن القرآن، والإجابة عن اشكال اثير. وفي الدرس العاشر 12صفحة (353– 364) في تفسير آية ﴿ ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ﴾. ويحتوي الدرس الحادي عشر على 5صفحات (367–371) يدور الحديث فيها عن (حادثتين من أحداث الثورة) وهناك 4 صفحات (412–415) في الدرس الثاني عشر تناقش فيها اسباب خلق اعداء الانبياء.

(2–2) تحظى المعرفة باهمية بالغة من وجوه عدة، وتدرس في مختلف العلوم والحقول. فثمة جانب عن علم الاجتماع هو (علم اجتماع المعرفة)، وتختص اجزاء من علم اللغة وعلم النفس، وفلسفة النفس (أو فلسفة الذهن)[1] وفلسفة الأخلاق، بالبحث والتنقيب في قضية المعرفة. وهناك الابستيمولوجيا (علم المعرفة أو نظرية المعرفة) وهي من ابرز شعب الفلسفة، تعنى بالمعرفة على وجه الخصوص. ان قراءة عنوان (المعرفة من منظور قرآني) قد يصرف اذهان الكثير من القراء إلى (علم المعرفة من منظور قرآني) لكن الواقع ان الكتاب ينطوي على أفكار في علم المعرفة، وعلم النفس، وفلسفة النفس، وفلسفة الأخلاق، مع انها جميعاً تركز على المعرفة، غير انها كان يجب ان تفرز عن بعضها بسبب تباين حقولها المعرفية. مثلاً يمكن القول أن كافة طروحات الدرس الثاني تختص بعلم النفس، وفلسفة النفس، وفلسفة الأخلاق، وجزء من الدرس الخامس الخاص بادوات المعرفة، يتعلق بعلم النفس، وقسم من الدرس السادس، وهو المخصص للمعارف المؤثرة وغير المؤثرة في السلوك الإنساني، يتصل بعلم النفس، وفلسفة الفعل[2] (وهي من شعب فلسفة النفس، وعلى الحد الفاصل بين فلسفة النفس وفلسفة الأخلاق). ناهيك عن ان جزءاً من الدرس الحادي عشر المعين بالمشتركات الأخلاقية بين كافة البشر على مر التاريخ، يركز على الأخلاق الوصفية،[3] والقسم الغالب من الدرس الثالث عشر (ص 460 – 497) يرتبط بعلم الوجود (الانطولوجيا) وما بعد الطبيعة، ولا يمت طبعاً بأية صلة لموضوع المعرفة.

(2–3) مع هذا، يتاح القول أن المدار الرئيس لاهتمام الكتاب هو قضايا علم المعرفة، ولهذا فمن المناسب تسليط بعض الضوء على الأفكار الابستيمولوجية في الكتاب، ولن نجانب الصحة اذا قلنا أن ابرز المسائل الأبستيمية ثمانية:

---

philosophy of mind. (1)

phipsphy of Action. (2)

Descriptive Ethics. (3)

(2-3-1) ما هي المعرفة؟

غالباً ما يطرح هذا السؤال في الابستيمولوجيا الحديثة بصيغة "ما هو تعريف مفردة المعرفة؟" وقد اجيب عن هذا السؤال في الدرس الثالث (ص76-82) بأن المعرفة لا تحتاج إلى تعريف ولا هي ممكنة التعريف اساساً.

(2-3-2) ما هي صنوف المعرفة؟

معظم الابستيميين يؤمنون بصنفين للمعرفة هما المعرفة التجريبية والمعرفة العقلية. ورغم ذلك لا نعدم ابستيميين ينكرون ان بوسع التجربة أو العقل لوحدهما اتحاف الإنسان بالمعرفة. فديكارت مثلاً يقول في جزء من تأملاته حول معرفتنا بقطعة شمع: "الادراك الذي اتوفر عليه بشأن هذه القطعة من الشمع، ليس نموذجاً لحاسة البصر، اوحاسة اللمس أو التخيل... انما هو نموذج لتدفق عقلي صرف". انه يعتقد صراحة ان معرفتنا للشمع ناتجة عن العقل، وليست وليدة الحواس لوحدها. ونراه يعمم رأيه هذا في خاتمة بحثه فيقول: "انني اعلم الآن انه حتى الاجسام، بالمعنى الدقيق للكلمة لا تدرك بالحواس أو ملكة التخيل، انما تدرك بفضل العقل وحسب، لا ينجم هذا الادراك عن كونها ملموسة أو مرئية، انما هو بسبب كونها متعلقة للفهم وموضوعاً للادراك".

من جانب آخر ذهب جون استيوارت ميل إلى ان كافة المعارف تجريبية، وانكر وجود معرفة عقلية على الاطلاق. وحتى بشأن مبدأ التناقض (القائل أن القضية لا تكون صادقة وكاذبة في آن، ولا تكون غير صادقة وغير كاذبة في آن) يقول: "انني اعتبر هذا المبدأ، كغيره من المبادئ، من اول واشهر التعميمات التي خلعناها على تجاربنا. اعتقد أن اصل هذا المبدأ هو أن الإيمان واللإيمان حالتان نفسيتان متباينتان لا تجتمعان، وهذه فكرة تعلمناها من ابسط مشاهداتنا لاذهاننا". وهكذا حتى مبدأ التناقض يعتبره ميل من معارفنا التجريبية. ويتابع بأنه يعتقد ان جميع معارفنا تأتي عن طريق التجربة. أيا كان، من شؤون علماء المعرفة إيضاح الادلة لصالح أو لنسف فكرة وجود صنفين من المعرفة لدى البشر، والتأشير إلى توالي ومقتضيات كل واحد من هذين القولين.

(2-3-3) ما هي مصادر المعرفة؟

لهذه الاشكالية صلة وطيدة بالاشكالية السابقة، الا انها ينبغي ان تدرس في اطار مستقل. ومن الطبيعي اننا حينما نتدبر هذه المسألة للوهلة الأولى، نجد التجارب الحسية هي المصدر الرئيس، أو ربما الوحيد للمعرفة البشرية. وبالتالي، فعلى الرغم من الرأي الديكارتي الذي سردناه، يبدو ان التجارب الحسية هي احدى مصادر المعرفة حقاً.

ولكن كم هو عدد الحواس؟ الشائع وجود خمس حواس، غير ان كثيراً من المفكرين شددوا على وجود حواس أخرى، منها على سبيل المثال حاسة التوازن، أو الحاسة التي نعرف بواسطتها اين هي ايدينا وارجلنا، من دون الاستعانة بالنظر او اللمس. لكن حتى لو سلمنا بوجود حواس أخرى، تبقى هناك العديد من الامور نستطيع ان نعلمها عن انفسنا من دون توسيط الحواس. فمثلاً، لمعرفة الشيء الذي نفكر فيه أو العواطف التي تنتابنا، لا نحتاج إلى استعمال أي من حواسنا. والحصيلة هي ان فريقاً من الابستيميين قرروا وجود ملكة أو قوة تسمى ملكة الشعور الباطني، تعد من مصادر المعرفة على صعيد أحوالنا النفسية والوجدانية. ويعد العقل أو الفاهمة من مصادر المعرفة ايضاً، فمعظم الابستيميين ذهبوا إلى اننا ندرك الحقائق المنطقية والرياضية عن طريق العقل أو الفاهمة، وكأن هذا المصدر قوة نرى بواسطتها (لا بمعنى الرؤية الحسية طبعاً) ان بعض القضايا صادقة، أو نستنتج بمعونتها بعض القضايا من قضايا سابقة.

هل ينبغي اعتبار الذاكرة من مصادر المعرفة ايضاً؟ من جهة يبدو الجواب عن هذا السؤال إيجاباً، لاننا في الكثير من الحالات نجيب عن السؤال: "من اين علمت ذلك؟" بالقول "لأنني اتذكر". ولكن من جهة أخرى تبدو الإجابة سلبية، لأن الذاكرة لا تتحفنا بأية معرفة جيدة، بينما تمدنا المصادر الأخرى بمعارف ومعلومات غير مسبوقة. بتعبير آخر، الذاكرة مجرد مخزن نضع فيه ونستخرج من المعارف التي تموننا بها سائر المصادر. اضف إلى ذلك، هل يمكن اعتبار اقوال وشهادات الآخرين، لاسيما من يمثلون حجة بالنسبة الينا، هل يمكن اعتبارها من منافذ المعرفة ومعادنها؟ يستشف ان الغالبية العظمى مما نعرفه جاءنا من سماع اقوال الآخرين وقراءة كتاباتهم. وماذا عن القوى الخارقة، كمعرفة البعيد،[1] وعلم المستقبل؟[2] واخيراً ماذا يجب القول بشأن الوحي؟

يظهر ان المسألتين الثانية والثالثة، أي صنوف المعرفة ومصادرها، عولجت في كتاب "المعرفة من منظور قرآني" كمسألة واحدة، من دون التنبه إلى ما بينهما من فارق. وما يمكن استنباطه من مادة الكتاب من الدرس الرابع وحتى الثاني عشر، هو أن المعرفتين التجريبية والعقلية مقبولتان. أما مصادر المعرفة المقبولة الصحيحة (من بين كل المصادر المعرفية، كالحواس الظاهرية، والباطنية، والشعور الباطني، والعقل، والذاكرة، واقوال الآخرين، ومعرفة البعيد، وعلم الغيب، وعلم المستقبل، والوحي) فهي أربعة: الحواس الظاهرية الخارجية، والحواس الباطنية، والعقل، والوحي.

---

(1) telepathy.

(2) clairvoyance.

(2-3- 4) ما هي بنية معارفنا؟

ما من شك في ان احدى المعلومات قد تكون اساساً لمعلومة أخرى، فمثلاً لا نستطيع معرفة أن زوجة علي معلمة الا اذا علمنا ان عليا متزوج. ويبدي الابستيميين اهتماماً واضحاً بالاسنادات المعرفية الاعم، فمن الجلي على سبيل المثال ان علمنا بالمستقبل رهن بعلمنا بالماضي والحال، أو اذا اردنا معرفة أفكار الآخرين ومشاعرهم، فيجب طبعاً التعرف على سلوكياتهم. ولهذا توصل بعض علماء المعرفة، يعرفون بالبنيويين، [1] وكان الرواقيون القدماء طليعتهم، توصلوا إلى معتقد فحواه ان مجموعة معارفنا تشبه البناء القائم في اساسه على بضعة معارف تأسيسية تتسم بالحتمية واليقين. ويواجه هؤلاء طبعاً مشكلة تشخيص هذه المعارف التأسيسية وتحديد نوعيتها، وقد شرقوا وغربوا في معالجة هذه المشكلة. انحاز جل البنيويين إلى أن معطيات الحس هي عماد المعرفة الإنسانية، بيد ان نقوداً شديدة وجهت لفكرة ان تكون هذه المعطيات الحسية يقينية وصائبة إلى درجة ترشحها للنهوض بذلك الصرح الشامخ العظيم (ومن ذلك النقود الحادة التي وجهها ويلفريد سلارز[2] الفيلسوف الامريكي المعاصر لاسطورة "الامر المعطي"). فريق آخر من البنيويين، مثل ديكارت، اكدوا ان القناعات العقلية هي الاساس في المعرفة البشرية.

على ان البنيوية عموماً، سواء التجريبية منها أو العقلية، تعرضت لنقود قاصمة. ابرز معارضي البنيوية هم انصار التكيفية[3] القائلون ان بالامكان معرفة جملة من القضايا من دون ان تكون بينها قضية تأسيسية يقينية، وانما لأن القضايا مترابطة بقوة مع بعضها، ومتآزرة تآزراً يجعلها اشبه بالنسيج المتين. وهي في ذلك كجدول الكلمات المتقاطعة الذي نملأ كل خاناته بالحروف التي نثق تماماً بصحتها، حتى لو لم نتيقن من صحة اجاباتنا كلٌ على انفراد. بعبارة أخرى مجموعة معارفنا تشبه شبكه العنكبوت التي يلعب كل خيط فيها دوراً اكيداً في تقوية باقي الخيوط، كما تلعب كل تلك الخيوط الأخرى دوراً في تقوية ذلك الخيط، من دون ان يكون أي خيط منها اقوى من الآخر.

مهما يكن، فالبنيوية بمنحاها التجريبي مقبولة في الدرس الرابع من الكتاب.

---

(1) Foundationalists.

(2) Wilftid sellars

(3) Cohertentism.

(2-3-5) ما هي مديات المعرفة؟

هل هناك أشياء غير ممكنة المعرفة؟ أم ان كل الأشياء قابلة للمعرفة؟ اذا جاز تصنيف الأشياء إلى ممكن المعرفة وغير ممكن المعرفة، فكيف نحدد هل الشيء من هذا الصنف ام من ذاك؟ واضح ان كلامنا هنا عن الأشياء الممكنة المعرفة أو غير الممكنة المعرفة، وليس عن الأشياء المعروفة وغير المعروفة. فالكثير من الامور التي كانت غير معروفة سابقاً غدت اليوم معروفة وربما اضحت العديد من غير المعروفات اليوم اموراً معروفة في المستقبل. لكن هل ثمة شيء لا يقبل المعرفة بشكل اساسي ونظري، أي انه غير معروف، لا في الماضي والحاضر وحسب، بل وسيبقى كذلك إلى الأبد؟ هذه اشكالية لم تعالج في كتاب "المعرفة من منظور قرآني".

(2-3- 6) ما هي أساليب تحصيل المعرفة؟

على الابستيمي ان يتيقن ان لكل نوع من المعارف اسلوباً يضمن له طابعه المعرفي، أي يضمن لهذا النوع من المعرفة انه معرفة. هب أن شخصاً رأى وردة حمراء، واحرز عن طريق البصر معرفة بأنها وردة حمراء. واضح لدينا ان ثمة علاقة علية بين الوردة والشخص العارف بقضية "هذه وردة حمراء"، أي ان اشعة الضوء تنعكس من على الوردة وتسقط على عين الناظر، وتحدث تغييرات كيمياوية في شبكية العين، وتؤدي هذه التغييرات إلى اهتزازات الكترونية تنتقل من الاعصاب البصرية إلى مراكز البصر في قشرة المخ، والمحصلة النهائية لكل هذه العمليات هي احراز الناظر علماً بالوردة. ولا يهتم عالم المعرفة طبعاً بتفاصيل هذه العمليات وتراتبيتها العلية، فهي جوانب تحظى عادة باهتمام علماء الفسلجة، انما يعنى بأن وجود هذه السلسلة العلية التي تربط الوردة بالناظر يجعل كيفية احرازه علماً بشيء قد يبعد عنه مسافة كبيرة، مسألة مفهومة مقبولة. ان وجود هذه السلسلة العلية ضرورية لضمان صفة المعرفة لكل الانواع المعرفية.

ولا نطالع في الكتاب اهتماماً بهذه القضية ايضاً.

(2-3-7) ما هي علاقة المعرفة بالمعتقد والتسويغ؟

يرى غالبية الابستيميين ان المعتقد والتسويغ من اجزاء المعرفة وعناصرها المكونة. اضف إلى ذلك ان العديد من الحالات يصعب أو ربما يستحيل فيها احراز المعرفة، بينما يبقى التوفر على معتقد مسوغ او مبرهن عليه امراً ميسوراً. في مثل هذه الحالات يقوم المعتقد المسوغ مقام المعرفة بالنسبة لنا. ولهذين السببين، من الضروري إيضاح مفاهيم المعتقد والتسويغ، وشرح علاقة المعرفة بالمعتقد المسوغ.

هذه الموضوعة ايضاً لاتنال نصيباً من البحث والمناقشة في هذا الكتاب.

(2-3- 8) كيف يجب ان نعمل ونتحرك لاكتساب المعرفة؟

يعنى عالم المعرفة كذلك بإصلاح مناهج التفكير والاستدلال لدى البشر. ومن هنا تحديداً ينبثق البعد التكليفي أو القيمي[1] لبعض أعمال علماء المعرفة. ما هو الاسلوب الامثل لتحصيل المعرفة؟ أي القضايا يحق لنا تصديقها؟ في اعتقادنا بأي القضايا نكون على حق؟

هذه ايضاً مسألة لم تتناول في الكتاب ولم تدرس.

(2-4) مع ان عنوان الكتاب يشير إلى مناقشة القضايا والمشكلات الخاصة بالمعرفة من وجهة نظر القرآن، لكن الحق ان اكثر الأفكار الاصلية للكتاب مما لم ينص عليه القرآن، ولا هي مما يمكن استخلاصه من القرآن. وهذا لا يعد طبعاً نقصاً أو ثلمة في القرآن الكريم، ولا هو دليل خطأ أفكار المرحوم الدكتور بهشتي.

فمن جانب يرى كاتب السطور ولسبب سوف نورده لاحقاً، اننا يجب ان لا نتوقع من القرآن معالجة الاشكالات والقضايا المعرفية، ومن جانب آخر لا يصح تسقيم وتكذيب كل ما لم ينص عليه القرآن، وما لا يمكن انتزاعه من القرآن. مهما يكن من أمر، تبدو امهات أفكار الكتاب من قبيل ان المعرفة ليس محفزاً، ودور المعرفة في الحياة، وعدم قابلية المعرفة للتعريف، وعدم الحاجة لهذا التعريف، وتقسيم المعرفة إلى بديهية ونظرية، وابتناء النظريات على البديهيات، وانواع المعرفة ومصادرها، وبنيوية التجريبيين، وتقسيم المعارف إلى مؤثرة في السلوك وغير مؤثرة، ومديات المعرفة واننا نستطيع العلم بالذوات والجواهر علاوة على معرفتنا بالاعراض، وتحول الصفات الناجم عن تحول الذوات، وان الحس ذاته لا يخطأ انما الخطأ في تفسير الصورة الحسية، وان الديالكتيك هو المنهج الطبيعي للتفكير، تبدو كل هذه المفاهيم والأفكار مما لا يتسنى امتتاحه من القرآن الكريم.

3ـ المناخ الاجتماعي السياسي للدروس

للمناخ الاجتماعي والسياسي الذي ألقيت فيه الدروس سمتان بارزتان:

الأولى: انه كان غاصاً بالادبيات الفلسفية الماركسية وشبه الماركسية.

والثانية: انه كان خاضعاً بشدة للعلمانية، ومحموماً بالانشطة الاجتماعية والسياسية.

---

(1) normative.

السمة الأولى تركت بصماتها على نمط المشكلات والمسائل المطروحة في الدروس. والثانية اثرت في اسلوب معالجة المشكلات. القضايا المطروحة في الكتاب هي في الغالب من سنخ الاهتمامات المطروحة في كتب الماركسيين واشباه الماركسين، ورسائلهم وكراساتهم الفلسفية، واسلوب معالجتها يبدو متسرعاً جداً، وكأن الجميع يخشون ويخجلون من استهلاك كل وقتهم وطاقاتهم وتدقيقهم في دراسة موسعة عميقة للقضايا النظرية آنذاك، لذلك لم يتطرقوا لها الا بدافع الضرورة، وبمقدار الضرورة طبعاً.

4. المعالجة ترتكز على الفهم العرفي

ان المنحى الذي اتخذه المرحوم الدكتور بهشتي سواء في معالجة القضايا الابستيمولوجية، أو في حل سائر المسائل ذات الصلة بالمعرفة، هو منحى يرتكز تمام الارتكاز على الفهم العرفي[1] والواقعي للمعرفة، وعلى انطولوجيات بديهية تتخذ كقواعد تأسيسية، وعلى المعارف الحسية، والانطلوجيات غير المؤثرة في السلوك، ومعرفة الإنسان لاعراض الأشياء وصفاتها ولذواتها وجواهرها ايضاً، وتمتع الصفات والذوات بالواقعية والموضوعية، وان الصفة غير ممكنة من دون صاحب الصفة، وان التغيرات ليست شاملة او مطلقة، اذ ثمة امور وأشياء لا تقبل التغيير. كل هذه المرتكزات اتخذت في الكتاب كمسلمات يقينية نعت التشكيك فيها بالوسوسة، والحال انه ما من واحدة منها الا ولها معارضوها بين كبار الفلاسفة المتعمقين، فكيف يرسل الرأي الذي يعارضه رموز مرموقون في عالم الفلسفة ارسال المسلمات بهذه السرعة والسهولة، ويعد يقينياً قطعاً بلا أي دليل أو برهان؟ السر في ذلك هو أن هذه الآراء تجاري الفهم العرفي والاستنباط العام. وطبعاً ما من شك في وجود عمالقة في عالم الفلسفة نظير ارسطو، وتوماس ريد[2] الفيلسوف الاستكلندي المعروف(1710 – 1796)، وجورج ادوارد مور [3] الفيلسوف البريطاني الشهير (1873 – 1958) انتهجوا قراءات فلسفية مختلفة تقوم على الفهم العرفي، ولكن ينبغي ايضاً عدم الشك في ان التفلسف بالمعنى الصحيح للكلمة يبدأ حينما نناقش ونفحص ما سلم به العرف وصار فهماً عرفياً. فالفيلسوف المتعمق قد يصل بعد كل ما يسوقه من تشكيكات وشبهات وما يخوض فيه من سجالات وبحث ومطالبة بالادلة، و"الخ، قد يصل إلى ان الفهم العرفي هو الصائب في المسألة الفلانية، غير ان هذا يتفاوت تفاوتاً كبيراً عن تصديق الفهم

(1) Common sense.

(2) Thomas Reid.

(3) George Edward Moore.

العرفي ابتداءً واعتبار معارضته مناهضةً للعقل واستسلاماً للوساوس.

من المناسب هاهنا أن أفي بما وعدت في الفقرة (2–4). ذكرت هناك ان ثمة سبباً يمنعنا من توقع معالجة القضايا المعرفية والابستيمولوجية من القرآن. السبب هو ان القرآن ليس كتاب فلسفة او بحث فلسفي، فمثلاً لا يخوض القرآن اطلاقاً في اشكالية: هل نظام الوجود او نظام عالم الطبيعة نظام جوهر – عرض ام لا، انما يتكلم في مثل هذه القضايا بحسب الفهم العرفي والاستنباط العام، لهذا لا يصح التوسل بالقرآن للفصل في نزاع فلسفي ينحاز احد طرفيه الى رؤية معارضته للفهم العرفي.

صحيح ان القرآن "يجاري تفكير المعتقدين بوجود ذات في العالم الخارجي تحمل صفات الشيء (ص 294)، لكن هذا نابع من كون هؤلاء والقرآن يوافقون الفهم العرفي والاستنباط العام، لا ان القرآن يخوض في هذه الاشكالية الفلسفية عن قصد ووعي، ويتخذ فيها رأياً محدداً.

5. ملاحظات نقدية

على الصعيد النقدي، اكتفي بذكر بضع نقاط اصنفها إلى فئتين: نقود كلية، وأخرى تفصيلية.

(5–1) لي على الكتاب نقدان كليان:

(5–1–1) الأول يتصل بالفكرة المطروحة في نهاية الفقرة (ع)، فالقبلية المعتمدة من قبل المرحوم بهشتي في كل هذه الدروس هي ان القرآن كتاب علم وفلسفة، لذا يتاح اعتماده والاستدلال به للفصل فيما ينشب بين العلماء والفلاسفة من نزاعات. وهذه القبلية مما لا يمكن الدفاع عنه باعتقاد الكثيرين واعتقادي.

(5–1–2) والثاني نقد منهجي، خلاصته اننا حينما نريد اكتشاف وجهة نظر كتاب معين (أو رسالة أو مقال) حول موضوع من المواضيع، فان مراجعتنا للنص ينبغي ان تتقيد بمفهوم ذلك الموضوع، لا باللفظ الدال على الموضوع. وللتمثيل اذا توخينا فهم الرأي القرآني حول الكشف والشهود العرفاني، يجب ان نرى ما هو المفهوم والمعنى الذي اراده العرفاء من مفردتي "الكشف والشهود"، ثم نراجع القرآن لنرى هل فيه شيء عن هذا المفهوم نفياً أو اثباتاً ام لا، وليس من الصحيح أن نفتش في القرآن عن مفردتي الكشف والشهود.

(5–2) هناك عدة نقود تفصيلية نستعرضها فيما يلي حسب تسلسل المواد في الكتاب:

(5–2–1) ماجاء في الصفحات 86 – 107 حول المعرفة السطحية والعميقة، مع انه يتناول نوعية المعرفة في ظاهره، الا انه يعنى بكمية المعرفة في حقيقة الامر. وبكلمة

ثانية، يستشف من كافة الإيضاحات والتفصيلات والاسئلة والاجوبة ان معنى المعرفة السطحية هو ان لا نمتلك حول شيء ما سوى معلومة واحدة او معلومتين او بضع معلومات، اما المعرفة العميقة فهي ان يتوفر لدينا كم كبير من المعلومات عن شيء معين "أحياناً يكتشف الإنسان علاقة ما (فتكون هذه معرفة سطحية تقريباً) وتارة يكتشف مئة علاقة (فتكون معرفته عميقة). كلما اكتشفنا عدداً أكبر من العلاقات التي تحكم الظاهرة كانت معرفتنا لها اعمق" (ص105 - 106) وان كان الامر كذلك، فما هو اصلاً مبرر التطرق لمثل هذه الفكرة الجلية (ان معلومات البشر يمكن ان تزداد)؟

(5-2-2) ألا تشم من العبارتين "لا ريب ان للمعرفة دوراً اساسياً في حياتنا نحن البشر، هذا ما لا جدال فيه" (ص 43) و"حذار ان نقرر للمعرفة والعلم دوراً اساسياً وسهماً رئيساً" (ص 75) ألا نشم منهما رائحة عدم التناغم؟

(5-2-3) "ينبغي ان نتجاوز تعريف المعرفة بسهولة. كلنا يعلم ان لنا معرفة ببعض الأشياء. ان يتوفر الإنسان على المعرفة والدراية فكرة جد بديهية وواضحة" (ص 79)، ولكن ينبغي الالتفات إلى ان بداهة التصديق بأن لنا معارف معينة شيء، وبداهة تصور المعرفة شيء آخر.

(5-2-4) "المعرفة حركة وتيار، تنطلق من نقطة ما وتتحرك إلى الامام... لقد نظروا للتفكير منذ القدم على انه حركة وتيار... والفكر حركة من المبادئ، ومن المبادئ إلى المراد" (ص 153)، والحال ان حركية التفكير لا تدل على حركية المعرفة وكونها تياراً متحركاً باستمرار، فالتفكير غير المعرفة. المؤلف نفسه لا يساوي في ص115- 116 بين الفكر والمعرفة، انما يرى الفكر "سعياً لا حراز معارف ثانوية أي نظرية، من المعارف الأولية او البديهية".

(5-2-5) "يذكر القرآن ثلاث جوارح بصفتها اعضاء معرفة: السمع، والبصر، والفؤاد" (ص 158)، فلماذا يزيد المؤلف، وهو الرامي إلى دراسة المعرفة من منظور قرآني، جوارح أخرى على هذه الثلاثة: الحواس الظاهرية، والحواس الباطنية، وسواهما؟ (ص 155 - 158).

(5-2- 6) الحق ان الدرس السادس ينطوي على رأي جد مغلوط وغير مقبول البته. عينة الفكرة في هذا الدرس هي ان التعابير المركبة التي تحتوي لفظة "فؤاد" أو مرادفاتها اكثر بكثير في اللغات الفارسية والعربية والانجليزية والالمانية وسائر اللغات الاوربية، من التراكيب اللغوية المتضمنة لفظة"دماغ" أو مرادفاتها. من هذه الحقيقة "نفهم ان الدور الفعال الذي يبني حياة الإنسان ويمنحها شكلها وملامحها، يعود برمته إلى القلب" (ص 194)، خصوصاً واننا نلاحظ، حتى بعد اكتشاف الدور الهائل للمخ في عملية المعرفة، وحتى "في الثقافات المادية التي سادت طوال القرنين الاخيرين،

وفي ادبيات المجتمعات المادية حتى العظم خلال هذين القرنين" (ص 194)، و"في الادبيات السوفيتية او الصينية" (السابق) "ان احداً لم يستبدل القلب بالدماغ في هذه التراكيب اللغوية" (السابق)، و"لا تزال هذه الادوار التي اختص بها القلب في ادبيات هذه اللغات، لا تزال قائمة نافذة. أي حتى هذه الثقافة المادية والادبيات المادية والتفكير المادي غير الميتافيزيقي، لم يشأ تغيير المعادلة وقلبها" (ص 195).

والمقصود بالفؤاد طبعاً ذلك "العضو البدني الداخلي الكمثري الشكل الذي يؤدي خفقانه إلى دوران الدم في الجسم" (ص 199).

وقد انساق المرحوم بهشتي في منافحته عن هذا الرأي، إلى كثير من التكلف والتعقيد، وهذا ما يبدوا جلياً حتى من خلاصة الدرس السادس في الفقرة رقم(1). والحال انه كان يكفيه التنبه إلى نقطتين فقط:

الأولى: ان الإنسان على مر التاريخ عزا مجموعة الأحوال النفسية من عقيدة وعلم ومعرفة، أو عواطف وأحاسيس، أو ارادة وتطلع، عزاها اولاً إلى الامعاء، ثم إلى الكبد، ثم إلى القلب، واخيراً إلى الدماغ. وقد تركت هذه الارجاعات والاحالات، سواء كانت صحيحة أو لا،تأثيراتها البينة على الالفاظ والتعابير الدارجة في اللغات المختلفة.

الثانية: ان اللغة وتراكيبها وتعابيرها تخضع تماماً لتأثير رؤى المتكلمين بها وأفكارهم الكونية. على ان هذا القول لا يعني ان أفكار متكلمي اللغة ووضاع تراكيبها واستعمالاتها، تعد مطابقة للواقع والحقيقة تمام المطابقة.

وكذلك لا يعني ان أي تغير في نظرة الناس لمسألة معينة، سيؤدي ضرورة إلى اقصاء التراكيب والتعابير التي ادخلوها لغتهم بتأثير من نظرتهم القديمة، والاستعاضة عنها بتعابير والفاظ جديدة يبتكرونها. العرب الذين وضعوا لفظة "مجنون" كانوا يعتقدون ان الجن يتحكمون بالمريض النفسي.

والايرانيون اذ وضعوا مفردة "ديوانه" للتعبير عن المحسوس، تصوروا أن الغول "ديو" تمكن من هذا الإنسان، لذلك اشتقوا له صفة "ديوانه" من مفردة "ديو".

اما الانجليز الذين يستخدمون مفردة "lunatic"، فظنوا ان سبب الجنون يعود إلى تعرض المجنون لاشعة الـ luna أي القمر. واليوم، ما من أحد يعتقد بهذه الأفكار الغابرة، لكننا لم نستبعد لفظة المجنون من العربية ولا "ديوانه" من الفارسية ولا "lunatic" من الانجليزية.

والنتيجة ان كثرة التراكيب اللغوية المحتوية على لفظة "القلب" ومرادفاتها ليست سوى ذاكرة الازمان الماضية، التي ساد فيها ان القلب هو مركز الأحوال النفسية لدى الإنسان، بينما نعلم اليوم ان فكرة كون القلب مركزاً للأحوال الروحية فكرة سخيفة،

ورغم ذلك لا نجدنا ملزمين بتنقية لغاتنا منها. ولغة القرآن الكريم هي العربية قبل 14 قرنـاً، ومـن الطبيعي ان تسـتخدم فيه تعابيـر العربية آنذاك على اكمل وجه لنقل الأفكار إلى المتلقين، من دون ان يكون صاحب هذا الكتاب ملتزماً ضرورة بالآراء والمعتقدات التي تقف وراء وضع هذه التعابير والالفاظ.

الملفـت هـو ان المرحوم بهشـتي يؤكد على ان الثقافـات والمجتمعات المادية، والادبيات المادية، لم تترك اسـتعمال مفردة القلب لصـالح العقل، وكأن هذا "القلب" لطـف الهـي روحانـي، أو انه العارف والعاشـق والنفس الناطقة ومخزن اسـرار الحق، وانه باختصـار شـيء غير مادي، والحال ان المؤلف ذاته يؤكد ويصـرح ان ليس القلب سوى"مركز جهاز الدوران".

والنقطة الملفتة الأخرى هي ان المرحوم بهشتي يرى القلب اداة المعرفة، ويؤكد من ناحية أخرى "ان المعرفة ليست حافزاً بحال من الأحوال، فمحفزات الإنسان تكمن في مسـاعيه وجهوده وميوله وارادته" (ص 44) و"سـلوكنا وتصـرفاتنا نابعة من ميولنا ورغباتنـا، فمحركنـا هـو ميولنـا وارادتنا التي في دواخلنا. حيثما اردتم تحفيز شـخص علـى فعـل معيـن عليكم توجيه ميوله ونزعاته باتجاه ذلك الفعل" (ص 49). هنا يطرح سؤالان:

اولاً لماذا خلعنا على القلب، وهو اداة المعرفة كل هذه الميول والنزعات.

ثانيـاً: اذا كان القلـب مجـرد اداة معرفـة، ومحفزاتنا هي ميولنـا وارادتنا، فكيف يقال: "الدور الفعال لحياة الإنسان والذي يمنحها شكلها يعود برمته إلى القلب" (ص 194)؟

(5–2–7) نقرأ في صفحة 439: "للوحي جزم ويقين لا يماثله الا يقين البديهيات، فاذا كان للوحي ند فهو البديهيات، اما النظريات فلا ترقى لمستوى الوحي"، اما في الصفحة 183 فيقال: ان لائحة المعارف البديهية ليست ثابتة في كل الازمان، بل حتى فـي الزمـن الواحـد تتفاوت البديهيات من جماعة إلى أخرى، وكون القضـية بديهية او نظرية أمر مختلف فيه عن عصر إلى آخر، ومن شخص إلى شخص. وهنا يثار استفهام يقـول: اذا كانـت البديهيـات نسـبية، فهل يـذر قولنا "انها انداد الوحي" شـأناً ومكانة سامية للوحي؟

---

(1) الارقام المحصـورة بين قوسـين والواردة بعد الحرف ص، تشـير إلى رقم الصفحة في كتاب "المعرفة من منظور قرآني"

(2) راجع:

Everitt, Nicholas and Fisher, Alec, Modern Epistemology: A New Introduction, (New york: . 8-MCGraw-Hill, Inc, 1995), PP.1

الفصل السابع

المرتكزات النظرية لمعرفة الذات

تذكر المصادر التاريخية، أن عبارة "اعرف نفسك" كانت منحوتة على معبد ابولو[1] في مدينة دلفي.[2] ويروي مؤرخو الفلسفة ان طاليس[3] كان اول فيلسوف يجري هذه الحكمة على لسانه.[4] مضافاً إلى انه كان احد الشعارين الرئيسيين للحكيم والمعلم اليوناني الكبير سقراط[5] (وشعاره الآخر: الحياة غير المجربة لا تستحق ان تعاش)[6] بل ان معرفة النفس في مسلكه يمثل هدف الفلسفة وقصدها الاعلى. علماء الأخلاق والعرفاء ايضاً، ومنذ ازمنة غابرة جعلوا من "اعرف نفسك " احدى اهم وصاياهم، ان لم نقل اهمها على الاطلاق. على كل حال، لاتزال معرفة الذات من ابرز القيم الإنسانية السامية. الغاية من هذا البحث لا تتعدى ان تكون دعوة للتأمل في جملة من المرتكزات النظرية لمعرفة الذات، عن طريق طرح مسائل ومشكلات ذات صلة بقبليات الحكم "اعرف نفسك"، وتتوقف معرفة الذات على حلها وفصلها توقفاً اكيداً. اخال أن "اعرف نفسك" ثلاث قبليات رئيسة:

الأولى: أن النفس[7] قابلة للمعرفة، لأنها لو لم تكن كذلك لكان الامر بمعرفة الذات[8] لغواً فارغاً.

الثانية: انك مازلت لم تعرف نفسك بعد. فلو كان مخاطب هذه التوصية قد عرف نفسه، لكانت ضرباً من الامر بتحصيل حاصل.

---

(1) Apollo إله الموسيقى والشعر والتنبؤ والطب في الاساطير اليونانية والرومانية.

(2) Delphi إحدى المدن اليونانية القديمة.

(3) Thales فيلسوف يوناني (636 – 546 ق.م)

(4) راجع:

Reese , w. L., Dictionary of phiolosophy and Religion , Eastern and westem Thought , (New Jersey , Humanities Press , 1980) , Thales

(5) Socrates (470 ؟ – 399 ق. م).

(6) م. س. آخر Socrates.

(7) Self.

(8) Self–knowledge

الثالثــة: ان معرفــة الــذات ضــرورية، أو لا اقل من انهــا مرجحة على معرفة امور أخرى. ولولا ذلك، لما كان للتأكيد على معرفة الذات وجه معقول.

و الآن نتناول المسائل والاشكالات الواردة على كل واحده من هذه القبليات:

1ـ الذات قابلة للمعرفة:

(1– أ) اول ما تتاح اثارته من اسئلة حول هذه القبلية: ما هو المقصود من النفس او الذات المزعوم انها ممكنة المعرفة؟ اذا افترضــنا ان الإنســان ذو بعد واحد يتمثل بالبدن، فلن تتعدى الذات هذا البدن المادي طبعاً.

امــا اذا اعتبرنــا للإنســان اكثــر من بعد، فماذا ســتكون الــذات حينئذ؟ حول هل الإنسان احادي البعد، ام لـه بعدان او اكثر، ظهرت منذ سالف الايام الكثير من الدراسات والآراء والابحاث. بيد ان العديد من القضــايا المفتاحية التي تتوقف عليها الإجابة عن هذا الســؤال الاساســي، لا تزال غير محلولة إلى يومنا هذا. على ســبيل المثال لازال هناك من يصــر على ان الإنســان رباعي الابعاد، وان نفســه ذات مراتب متعددة، وان لـه بالاضافة إلى جسمه الذي يمثل جانبه السطحي الظاهر، ثلاثة ابعاد أخرى هي: الذهن[1] أو "ســيالة" الوعي، والنفس[2] (او بسوتشــي[3] اليونانية، او انيما[4] اللاتينية، او ســريرا آتمن[5] السنســكريتية، او نفش[6] العبرية) وهي مصــدر (ســيالة) الوعي، او بتعبير آخر فاعل الوعي. وتسامي الروح وهي مجال التفرد الإنساني، حيث يحطم الإنسان اسوار الفردانية ويتحد مع الله. انه المجال الذي اشار إليها المتصوف الحسين بن منصور الحلاج (المقتول ســنة 309 هـ) حينما هتف "انا الحق "، وقصــده مايســتركهارت[7] وهو يتحدث عن "شــيء لم يخلق ولن يخلق" في الإنســان.[8] من ناحية ثانية لا نعدم "ميكانيكييــن "[9] يــرون ان الذهــن هــو الآخر جزء من الجســم، وانه ليس ســوي هذا

---

(1) Mind.

(2) Soul.

(3) Psyche.

(4) Anima.

(5) Sarira atman.

(6) Nephesh.

(7) Meister Eckhart (1260–1327م) عارف ولاهوتي الماني.

(8) كنموذج راجع:
Schuon, Frithjof, the Language of the self (Madras: Genesh and co, 1959)

(9) Mechanist.

المـخ الـذي فـي رأس الإنسـان، ناهيك عن ان يعتقدوا بالـروح أو النفس المجردة.[1] وبين هذين الفريقين ثمة العديد من الفرق تختلف فيما بينها حول عدد ابعاد الإنسان، او حول ماهية كل بعد من الابعاد، أو حول حيثيات العلاقة بينها، ولا يسـعنا المجال هنـا للتعريـج علـى هـذه النظريات والآراء، ولا هو ما نرفو اليـه،[2] فما نتوخاه في هذا المقام هو التأكيد على ان مسألة ابعاد الوجود البشري ومراتبه، لم تجد جواباً حاسماً ومعالجة فاصلة لحد الآن.

والـذي ينحـاز إلـى ان "النفس" قابلة للمعرفة، عليه في الاقل إيضـاح اية "نفس" تلك التي يقصدها، وما هو الدليل على وجود هذه النفس اصلاً.

هنا من المناسـب طرح سـؤال آخر: على افتراض ان للإنسـان (س) من الابعاد، فهل من الضـروري اعتبار النفس مجموعة تلك الابعاد كلها، او بوسـعنا اعتبارها بعض تلك الابعاد، أو ربما بعد واحد فقط، ولا تشـترك الابعاد الاخرى في تكوين النفس؟ لنتذكـر الـرأي الافلاطونـي الذي يذهب، رغم اعتقاده ببعدي الجسـم والنفس، إلى ان النفس بامكانها ان تكون وتبقى بشكل مستقل عن الجسم، بل ان وضعها المثالي هو الاستقلال عن الجسم، ففي هذه الحالة فقط تتحرر من سجن البدن، ويتاح لها العيش بين الحقائق السـرمدية النهائية إلى ابد الآباد. من هذه الزواية ليسـت الذات الإنسـانية سوى النفس، ولا دور للجسم في هذا الخضم، وبعبارة ادق الإنسان نفس لها جسم، أي ينبغـي حمـل النفسـ حمـل= (هـو هو) على الإنسـان، اما الجسـم فيحمل حمل (ذو هو) عليه. ولنستحضـر كذلك الآية الشـريفة ﴿لَا يَضُرُّكُم مَّن ضَلَّ إِذَا ٱهْتَدَيْتُمْ ﴾ "المائدة / 105" والحال ان الضـالين بوسـعهم الحاق الضـرر باجسام المهتدين، ولكن كأن اجسامهم ليست هي ذواتهم.[3]

---

(1) يعلـم القـارئ المحترم ان لكل من "الذهـن" و"النفس" و"الـروح" اكثر من معنـي، واحياناً يعد الذهن والنفس مترادفين، وتارة تكون النفس والروح مترادفتين، أو حتى الذهن والروح تعد مترادفتين احياناً. اما في هذا البحث فاينما ترد احدى هذه المفردات الثلاث فالمراد منها المعني المذكور اعلاه.

(2) ولمجـرد ان ندل القارئ علي قطرة واحدة من هذا البحر اللجي من الابحاث والنظريات، نوصـيه بقراءة الكتب الثلاثة الماتعة:

1-Broad, C. D., the mind and Its place in Nature, (London and Henley: Routledge and
2-Rosenthal, David M.(ed.), The Nature of mind, (New york, oxford: kegan paul, 1980.
3-Shalom, Albert, the Body mind Conceptual Framework oxford University press, 1991).
and the problem of personal Identity , (Hwmamities press International , Ine. , 1985)

(3) للاطلاع على بعض تفاسـير هذه الآية، وايضـاً على العدد الكبير من الاحاديث الواردة في معرفة النفس، ولقراءة بحث علمي في هذا الباب، راجع: الميزان في تفسـير القرآن، العلامة محمد حسـين الطباطبائي، دار الكتب الاسلامية، طهران 1377 هـ، الجزء السادس، ص 174 – 208.

(1- ب) الاستفهام الثاني الجديد بالاثارة على مستوى القبلية المذكورة: هل نقصد حينما نقول ان النفس قابلة للمعرفة، ان الإنسان ممكن المعرفة، ام نعني أن علياً مثلاً بوصفه احد الاشخاص، "لا حتى باعتباره احد مصاديق مفهوم الإنسان" ممكن المعرفة؟ حينما نوصي شخصاً معيناً اسمه علي مثلاً "اعرف نفسك " هل نطلب منه ان يعرف الإنسان (سواء كانت معرفة الإنسان موضوعية محبذة لذاتها، أو انها كانت محبذة لغيرها وطريقاً لمعرفة علي) ام اننا في الواقع نريد منه ان يعرف علياً؟ هل المطلوب معرفة الإنسان أم المطلوب هو نمط من الوعي الذاتي المباشر، أي معرفة ذاتية او باطنية لكل إنسان بنفسه؟ ان عبارة "الإنسان ممكن المعرفة" تختلف عن عبارة "فلان ممكن المعرفة "، والسبب هو في اقل التقادير ان العبارة الأولى تدل على امكانية التعرف على أوجه الشبه والاشتراك بين كافة البشر ليس الا، بينما تشير العبارة الثانية إلى ان فلاناً ممكن المعرفة من كل الجهات، أي ان سماته الخاصة ممكنة المعرفة، وكذلك صفاته التي يشاركه فيها سائر البشر. اياً كان، من المهم جداً إيضاح هل المقصود قابلية الإنسان للمعرفة، ام قابلية إنسان معين للمعرفة. وتتضاعف اهمية هذا الفرز عندما يجري البحث عن منهج المعرفة وغايتها.

(1- ج) السؤال الثالث يقول: ما هو الدليل على امكانية معرفة النفس؟ مقولة ارنست كاسيرر[1]: "حتى اشد المفكرين تشكيكاً... لم ينكروا امكانية معرفة النفس"[2] غير صائبة، والمرحوم العلامة الطباطبائي يروي عن"بعض العلماء" ان معرفة النفس مستحيلة (وهو يرفض هذه الاستحالة طبعاً).[3] وحتى لو لم ينكر احد قابلية النفس للمعرفة، تبقى هذه القابلية بحاجة إلى برهان واثبات، ذلك ان مجرد اجماع كافة البشر على صدق عبارة من العبارات لا يضمن صدقها.

(1- د) واخيراً يمكن السؤال: بأي منهج تتسنى معرفة النفس؟ بالمنهج العملي ام المنهج النظري ام بالمنهجين معا؟ وأي المناهج النظرية اجدى في هذا الباب؟ المنهج التجريبي العلمي، ام العقلي الفلسفي، ام التاريخي، ام الشهودي؟ ام النقلي التعبدي؟ (ولا ننسى طبعا غموض معاني بعض هذه المصطلحات والمفردات).

ربما كان السؤال الاخطر: هل النفس ممكنة المعرفة بالاسلوب الانفسي ام الآفاقي ام بمزيج من هذين الاسلوبين، ام باسلوب رابع؟ ولاجلاء مرادنا من هذين التعبيرين،

---

(1) Ernst Cassirer فيلسوف الماني (1874- 1945) من اتباع الكانطية المحدثة.

(2) رسالة حول الانسان، مدخل الى فلسفة الثقافة، بقلم ارنست كاسيرر، نقلها الى الفارسية: "الدكتور بزرگ نادرزاد"، الطبعة الثانية، پزوهشگاه علوم انساني ومطالعات فرهنگي، 1994، ص23.

(3) م. ن، الجرم السادس، ص 182.

نلفت القارئ إلى اننا غالباً ما نتنبه إلى تفاوت حائل بين تصورنا لا نفسنا وتصور اصدقائنا ومعارفنا لنا، فمثلاً قد يتصور الإنسان نفسه شخصاً غير محدد بقالب واطار معين، وبمقدوره فعل ما يشاء، والمبادرة لأي تغيير في علاقاته بالله وبنفسه وبالآخرين وبالطبيعة، وعلى العكس من ذلك قد يبدو من منظور اصدقائه ومعارفه شخصاً مكتملاً متأطراً باطار معين ومحدداً بقالب واضح، ويمكن تخمين أفعاله وردود أفعاله، وله في كل الظروف والأحوال اقوال وأفكار محددة. اي هذين التصورين صائب؟ التصور الذي يحمله(س) عن نفسه، ام الذي يحمله (ص) عن (س)؟

يمكن تصنيف مناهج معرفة الذات إلى عدة انماط رئيسية بحسب الإجابة عن هذا السؤال:

1- المنهج الذي تقترحه الوجودية[1] لمعرفة الذات يتأسس على مبدأكركيغارد[2] في أن "الحقيقة أنفسية": بموجب هذا المبدأ، لا يوفق الإنسان لمعرفة نفسه الا حينما يقطع عن مواجهتها والتعامل معها وكأنها شخص آخر، أو (وكأنه شخص آخر)، بل على العكس يجب ان يتخذ حيال نفسه موقفاً لا يستطيع اتخاذه غيره. وبكلمة ثانية، ينبغي ان لا يضع نفسه في مواجهة نفسه، انما عليه الذوبان في نفسه والدخول فيها.

2- منهج التحليل النفسي، وهو على الضد من المنهج الوجودي تماماً، فهو يرتكز إلى مبدأ فرويد[3] المشدد على التحرر من الخطأ،[4] والهذيان.[5] وفقاً لهذا المبدأ لا يبلغ الإنسان حقيقة نفسه الا اذا غض الطرف عن كل الرؤى الانفسية حول نفسه. اذ ليست هذه الرؤى سوى هذيان يخالف الحقائق الآفاقية، أو انها اخطاء ما من دليل آفاقي يآزرها.

3- حسب المنهج الذي اختاره هيغل،[6] والمعروف بالمنهج الديالكتيكي،[7] ليس باستطاعة الفرد معرفة نفسه الا اذا عزف عن موقفه الانفسي المحض، وموقفه الآفاقي المحض في الوقت ذاته، ليتخذ موقفاً "مطلقاً" يظهر فيه كلا الموقفين الانفسي والآفاقي في تركيبة واحدة.

---

(1) existentialism

(2) Kierkegaard فيلسوف ولاهوتي دنماركي(1813- 1855)

(3) Freud طبيب ومتخصص اعصاب نمساوي اسس مدرسة التحليل النفسي(1856- 1939).

(4) illusion.

(5) delusion.

(6) Hegel فيلسوف الماني(1770-1813).

(7) dialectical method.

وهنـاك مناهـج أخـرى تقترح في هذا المضـمار.[1] علـى كل حال، من يعتقد ان النفس قابلة للمعرفة، لا مناص لـه من تحديد المنهج او المناهج التي يمكن بواسطتها معرفة النفس.

2. لم تعرف نفسك بعد

(2- أ) اول ما يثار من اسئلة تتمحور حول القبلية الثانية: ما هو الدليل على ان الإنسان، او إنسان محدد، لم يعرف نفسه؟ كيف نتأكد هل عرفنا انفسنا كما ينبغي ام لا؟ في معرض الرد على هذا السؤال، تتسنى الاشارة إلى استفهامات عديدة يطرحها كل واحد منا حول الإنسـان عموماً، وحول نفسـه بوجه خاص، واتخاذ هذه الاستفهامات والاسئلة شاهداً على عدم معرفتنا بانفسنا. طبعاً تستتبع هذه الإجابة اننا لا نعرف اياً من موجودات هذا العالم، لأن لنا حولها جميعاً اسئلة واستفسارات قد تزيد او تنقص.

ثلة من الباحثين يشيرون إلى الضغوط النفسية والاضطرابات والاخفاقات التي كثيراً ما نشـعر بها ونواجهها، معتبرينها نتيجة لقصـورنا او عجزنا عن معرفة انفسـنا، ودليلاً على ابتعادنا عن حقيقة انفسنا، وخطئنا بشأن ذواتنا، او لا اقل من ان فيها دلالة على غفلتنا عن انفسـنا.[2] تتوقف سـلامة هذه الإجابة على اثبات ان سـبب الضغوط النفسية والاضـطراب والاخفاقـات كامـن في عدم معرفة الذات. امـا اذا لم نعز هذه الحالات لعدم معرفتنا بانفسنا، أو لم نعتبر معرفة الذات علاجاً لمثل هذه المعضلات، فلن يقنعنا الجواب المذكور طبعاً.

(2- ب) السـؤال الثانـي فـي هذا المضـمار: هل لمعرفـة النفس نهاية ام لا؟ في الإجابة عن هذا السؤال يمكن القول ان معرفة الذات لا نهاية لها، لكن لا بسبب ان "النفسـ" موجـود معيـن، بل لأن معرفة أي موجود لا نهاية لها اساسـاً. يتسـنى اعتبار هـذا الجـواب مقبـولاً لعدة وجوه، منها ان نتبنى نظرية "النسـب الداخلي"[3] وهي من

---

(1) راجـع المنهج المقترح من قبل دان (John.S.Dunne) في كتاب Dunne, John S.,A Searrch for God in tim and memory,(London:Sheldon Press,1975), PP.5-8 والمنهـج المقتـرح مـن قبـل نيجـل (Thomas Nagel) فـي كتـاب Nagel,Thomas,the View from Nowheve(New york:oxford Universty press,1986),ch.IV.

(2) راجع مثلاً:

(know Thyself): what kind of an Injunction? by Rowan williams, in MCGhee, Michael (e.d). Philosophy, Religion, and the spiritual Life, (cambridge:Cambridge University press,1997).

(3) internal relations

الطروحات الأم للقائلين بالمثالية المطلقة،[1] ونجعلها قبلية واساساً للجواب المذكور. وفقاً لهذه النظرية، فان كل علاقات الشيء بالأشياء الأخرى علاقات "داخلية". بمعنى ان الشيئين المترابطين بعلاقة معينة، لو لم تكن هذه العلاقة بينهما، او اذا فقدا هذه العلاقة، لما امكنهما ان يكونا ما هم عليه حالياً، او ان يبقيا على ما هم عليه. وبتعبير ابسط نقول ان زوال حتى علاقة واحدة من العلاقات التي تربط الشيء بشيء آخر، يؤدي إلى خسران كلا الشيئين ذاتيهما السابقتين والتحول إلى شيئين آخرين.[2] توكأً على هذه النظرية (التي تعرضت لنقود عنيفة)[3] يتاح القول ان "الذات" هي الأخرى وكأي موجود آخر تتغير بتغير علاقاتها مع الموجودات الأخرى، ولهذا تكتسب معرفتها حركة دائمية غير منتهية. كذلك باستطاعتنا القول ان معرفة الذات غير منتهية لأن "الذات" موجود خاص. ويمكن التعبير عن كون الذات موجوداً خاصاً بصور متباينة.

القديس اوغسطين[4] يؤكد الطابع اللانهائي لمعرفة النفس، ويبرر رأيه هذا بأن النفس تتكون وتتشكل باستمرار، والشيء الذي يتكامل على طول الخط ولا يبلغ الكمال ابداً لن نستطيع طبعاً معرفته مرة واحدة والى الابد.[5]

وغريغوريوس النوسي[6] ابو الكنيسة الشرقية، يعتبر البشر عاجزين عن تقديم شرح واف حاسم لانفسهم، بيد انه يعلل ذلك بأن النفس خلقت على صورة الله، ولأن معرفة الله لا نهاية لها، كانت معرفة النفس ايضاً (وهي الشبيهة بالله) غير منتهية عند مدى معين.[7]

حول سمة "الذات" الإنسانية التي تحول دون ان تنتهي معرفتها إلى حد معين، يمكن سرد اقوال أخرى، وقد قيل الكثير منها. الذي نتوخى توكيده في هذا المقام هو ان من الضروري اثبات وجود هذه السمة، ولا يكفي ادعاء وجودها. كما ينبغي التبصر بأن التشديد على كون الإنسان مخلوقاً عظيماً زاخراً باسرار تجعل معرفته التامة امراً متعذراً، لا يعالج المشكلة.

---

(1) adsolute idealism

(2) من ألمع القائلين بنظرية "النسب الداخلي" الفيلسوف البريطاني برادلي Bradley (1846– 1924) وبوزانكيه Bosanquet الفيلوسف الانجليزي (1848–1923)، والفيلسوف الامريكي رويس Royce (1855–1916) والفيلسوف الامريكي بلانشارد Blanshard (1892–) ومن المفيد في هذا المجال مراجعة:
Blanshard, Brand, The Nature of Thought (London:1939: New york 1940)

(3) من قبل برتراند رسل Russell الفيلسوف البريطاني (1872–1970) ومور Moor الفيلسوف البريطاني (1873–1958) على وجه الخصوص.

(4) Saint Augustine فيلسوف ولاهوتي مسيحي معروف (354 – 430).

(5) راجع: Willoams, Rowan , op.cit.,pp.220-3

(6) Gregory of Nyssa عالم لاهوت يوناني (331– 395).

(7) راجع: Gregory of Nyssa , Contra Eunomium, 11, 107ff

3ـ معرفة الذات ضرورية، او لا اقل من انها مرجحة على المعارف الأخرى

ما هو وجه الضرورة او الرجحان في معرفة الذات؟ اجيب عن هذا السؤال اجابات متنوعة:

أ – معرفة الذات مقدمة لا مندوحة منها لمعرفة العالم:

في أية معرفة، سواء كان متعلقها وجود شيء او صيرورته، او كان متعلقها امراً معقولاً او محسوساً، ضرورياً او امكانياً، تزامنيا او غير تزامني، مادياً او غير مادي، من الطبائع كان او من الانواع او من الاشخاص، واقعياً كان او تصورياً، ظاهرياً او نفس الامري، حسياً أو متعالياً على الحسن، وسواء كان منهج المعرفة شهودياً او انفسياً، وحصورياً او حصولياً، واستقرائياً او قياسياً، وفطرياً او اكتسابياً، وقبلياً (apriori= نظرياً او عقلياً) او بعدياً (a posteriori= تجريبياً)، اياً كان، فان فاعل المعرفة هو ذلك الذي نسميه "الانا" في كل معرفة، تسير ذات الإنسان لمواجهة العالم لتعلم عنه شيئاً. ولكن لاجل ان نتيقن اننا علمنا شيئاً عن العالم، يتوجب ان نعلم هل للذات مقدرة على المعرفة ام لا؟ ما هي قواها ومواهبها التي تمكنها من المعرفة؟ وما هي تخوم معرفتها وحدود ادراكتها؟ للإجابة عن هذا اللون من الاسئلة علينا الخوض في"معرفة الذات". واذن، فالإجابة عن كافة الاستفسارات التي نحملها عن العالم، مباشر، او بشكل غير مباشر، وسواء كانت استفسارات حول وجود العالم او ماهيته، تتوقف منطقياً على الإجابة عن سؤال اساسي يقول ما هي النفس أو من انا؟ بكلمة اوضح، معرفة أي شيء مشروطة بمعرفة الذات، وما لم يعرف الإنسان نفسه لم يستطع معرفة شيء آخر على الاطلاق. وهذا هو السر في حديث الامام علي عليه السلام: "كيف يعرف غيره من يجهل نفسه" او "من عرف نفسه كان لغيره اعرف ومن جهل نفسه كان بغيره اجهل" او "لا تجهل نفسك فان الجاهل معرفة نفسه جاهل بكل شيء".[1]

لاجدال في ان معرفة كل الأشياء تتوقف على معرفة الذات، لكن اذا استخدمنا هذه الحقيقة لتسويغ ضرورة معرفة الذات او رجحانها وجب القول ان هذا التسويغ يدل على ضرورة أو رجحان معرفة الذات ابستيمولوجياً،[2] وليس ضرورتها او رجحانها أخلاقياً. ببيان آخر اذا خاطبنا عالم المعرفة بالقول"اعرفوا انفسكم" يتسنى التعليق بأن سبب توصيته هذه انه يرى معرفة الذات شرطاً لازماً لمعرفة العالم. اما اذا اوصانا معلم الأخلاق او عالم الأخلاق بهذا الشيء، ربما حرنا في اكتشاف ضرورة معرفة الذات كشرط لمعرفة العالم.

(1) غرر الحكم ودرر الكلم، نقلاً عن الميزان في تفسير القرآن، الجزء السادس، ص 186–187.

(2) epistemological.

ب - معرفة الذات مقدمة لامناص منها لمعرفة الله:

هـذه إجابـة كثيـراً ما تطالعنا في المأثورات الدينية، وكتابات العرفاء واهل السيـر والسـلوك الأخلاقي. يروي عن الامام عليD قوله "من عرف نفسـه عرف ربه" وقوله "عجبت لمن يجهل نفسه كيف يعرف ربه".[1] ويرى العلامة الطباطبائي ان الدين الفطري لا يتطرق لمعرفة الذات الا من حيث ان الإنسان باستطاعته عن طريقها بلوغ السعادة الإنسانية التي يدعوه الدين الفطري اليها، والمراد بهذه السعادة الإنسانية معرفة الخالق، وهي غاية المطامح من وجهة نظر دينية. بتعبير آخر، دعوة الدين إلى معرفة الذات لها طابع ذرائعي طريقي فقط، بلا أي جنبة موضوعية. ذلك ان الذوق الديني لا يستمرئ ممارسـة أي شـيء، الا اذا كان على طريق العبودية، والدين عند الله الإسـلام ليس الا، وهو لا يريد لعباده الكفر، فكيف يحض على معرفة النفس وهي مطلوبة لذاتها؟![2]

لكن كيف ولماذا يقال ان معرفة الذات شـرط لازم لمعرفة الله؟ هل لأنها شـرط لازم المعرفـة كل الامـور الأخـرى (احالة الإجابة ب إلى الإجابة الف)؟ أم لأن الذات الحقيقية للإنسان هي روحه المتحدة مع الله؟ ام لأن الإنسان خلق على صورة الله، فمن عرف احد هذين المتشابهين عرف الثاني؟ ام لأن "النفس في وحدتها كل القوى" لذا كانت معرفتها ممهداً لمعرفة الله وهو ايضاً "كل الأشياء وليس بشيء منها"؟ أم...؟ ثمة الكثير من الكلام والعديد من الاجابات المتباينة في هذا الميدان لا مجال لذكرها.

ج - النفس بالنسبة للإنسان اعز متعلق معرفة:

تسـتند هذه الإجابة الى ضـرب من النرجسـية النفسـانية،[3] تملي على كل واحد من أفراد البشر ان يحب نفسه فقط، ولا يفكر الا بمصالحها ومنافعها، ودفع الاضرار عنهـا، ولا يحـب شـيئاً او شخصـاً آخـر الا بمقدار ما ينفعه لتحقيـق هذه المرامي، او بتعبير نصـيرالدين الطوسـي: "أي شـخص تحبه انما تحبه لأنه يتناسـب معك. ألا ترى كم تحب من يتناسـب طبعه وعلمه مع طبعك وعلمك؟ اما البعيد الطبع والعلم عنك، أو الذي يتضاد طبعه مع طبعك، والجاهل المحض، فتتخذه عدواً، وتتهرب منه. اتضح اذن ان صداقتك للآخرين سببها تناسبهم معك. واذن فالحقيقة انك تحب نفسك، ومن تحبه انما تحبه لأنك تجد فيه صفاتك وطباعك. واذن فمعشوقك الحقيقي هو نفسك" ولأن "اللذة الحقيقية تكمن في بلوغ المعشوق الحقيقي" ينتج انه "لا لذة كلذة بلوغ

---

(1) م.ن. ص 982 و186.

(2) م.ن. ص 203.

(3) Psychological egoism.

نفسك وادراكها".[1]

حتى لو كانت النرجسية النفسانية منحى مغلوطاً، أي حتى لو لم يطلب الإنسان غيره لنفسه دائماً، بل اراد بعض الاشخاص والأشياء (بعضها على الاقل) بعيداً عن اية دوافع نفعية، يتسنى الجزم مع ذلك أن الإنسان يحب نفسه اكثر من أي شيء آخر. على ان المسألة هي كيف نستخلص من عبارة "محبوبك الوحيد، أو احب احبائك، هي نفسك" أن عليك معرفة نفسك؟ حتى لو كان كلام الطوسي ان المعشوق الحقيقي لكل إنسان هو نفسه، صائباً، ربما لم يكن الاستنتاج منه ان الإنسان يلتذ بمعرفة نفسه. ولكن حتى لو كان هذا الاستنباط قويماً صحيحاً، فلن تكون ضرورة معرفة الذات او رجحانها ضرورة ورجحاناً ذا طابع أخلاقي، لأنهما احيلا إلى لذة الإنسان. بكلام آخر، لم يقل لنا: اعرفوا انفسكم لتصلوا إلى هذه الغاية الأخلاقية او تلك.

انما قيل لنا: اعرفوا انفسكم لتحرزوا أكبر قدر من اللذة (الا اذا اعتبرنا اللذة غاية أخلاقية).

د- مشكلات الإنسان سببها عدم معرفته بنفسه:

يعتقد الكثيرون ان مرد الضرورة التي تتمتع بها معرفة الذات او رجحانها على المعارف الأخرى، هو اننا ان لم نعرف انفسنا لم نستطع التغلب على مشكلاتنا الفردية والجماعية والمادية والمعنوية، فمعرفة النفس تذلل المعضلات، وعدم معرفة الذات تخلق المشاكل. والتغلب على المشكلات محبذ ذاتياً وغائياً. ولأن هذا التغلب منوط بمعرفة النفس، كانت معرفة النفس محبذة ايضاً، وهي محبذة هاهنا تبعاً لغيرها.(الثقافة العلاجية[2] السائدة في عالم شمال المحيط الاطلسي، جعلت هذه الفكرة خلال العقدين المنصرمين وبشكل مضطرد ركيزة اساسية لانشطتها، واعتبرت "البحث الذاتي"[3] و"التنمية الذاتية"[4] شروطاً اولية للتقدم الأخلاقي والنفسي.[5]

هل تتطابق هذه الفكرة مع الواقع؟ خاطب القرآن الكريم رسول الإسلام صلى

(1) "گشايش نامه"، المنسوبة الى نصير الدين الطوسي، منشورة في "رسالتان في الاخلاق" تحقيق: محمد تقي دانشپژوه، منشورات كلية العلوم المعقولة والمنقولة، 1962، ص 223.
ينحاز المرحوم الطباطبائي ايضاً الى هذه النرجسية النفسانية، ويقول في المصدر السابق: ان الانسان يدرك بفطرته انه لا يأخذ شيئاً ولا يترك شيئاً الا لينفع بذلك نفسه (ص 200).

(2) therapy – orientated.

(3) self– discovery.

(4) self– realization.

(5) McGhee, Michael (ed.), op. cit., p. 211.

الله عليه وآله وسلم قائلاً:

[ما أصابك من حسنة فمن الله وما اصابك من سيئة فمن نفسك] (النساء/79).

وخاطب الجميع بالقول: ﴿ وَمَآ أَصَٰبَكُم مِّن مُّصِيبَةٖ فَبِمَا كَسَبَتۡ أَيۡدِيكُمۡ ﴾ (الشورى/30). هذه عبارات تومئ إلى ان كل متاعب البشر سببها سوء أفعالهم. الا ان مسافة بعيدة تفصل هذه الفكرة عن القول بأن متاعب البشر سببها عدم معرفتهم انفسهم. هل يتاح الزعم ان سوء فعال الإنسان نتائج حتمية لعدم معرفته بنفسه؟ لا نقصد من كلامنا هذا انكار الفكرة، انما هو في معرض المطالبة بالدليل وحسب.

4ـ معرفة الذات من شأنها تغيير الذات وإصلاحها ورقيها:

هذه إجابة تختلف طبعاً عن السابقة. اذ يجوز القول ان البشر حتى لو لم يعانوا من ضغوط نفسية واضطرابات واخفاقات ومتاعب وجراح، وحتى لو عالجوا مشكلاتهم الاجتماعية والمادية بادوات واساليب أخرى، فانهم لن يفتأوا بحاجة إلى شيء آخر، هو استكمال النفس، والسعي لبلوغ القيم المعنوية السامية، وهذا منوط بمعرفة النفس. بكلام آخر، يجب ان لا تقتصر كل اهداف الإنسان من انشطته وأفعاله على نيله وضعاً لايواجه فيه اية مشكلة اوصعوبة، انما الهدف الاسمي هو بلوغ حال تعد الكمال الراقي من الناحية المعنوية والأخلاقية. والوصول إلى مثل هذه الحال يتوقف على معرفة النفس.

بصرف النظر عن اختلاف وجهات النظر حول صلاح النفس الإنسانية او فسادها، وحول العوامل والسبل التي تبلغ بها الكمال المنشود، يجوز القول بلا ادنى ريب أن البحث الذاتي أو البحث في الذات شرط لازم لحل الكثير من المسائل النظرية، وتذليل العديد من الصعاب العلمية التي تعتور سبيل التسامي الأخلاقي والمعنوي لدى الإنسان. خذ اليك حالة ضعف الارادة على سبيل المثال، أي الحالة النفسية التي تفرض على الإنسان فعلاً اسوء وادنى مرتبة من فعل آخر مع وحدة الظروف والأحوال. ما الذي يجعل الإنسان مع مقدرته (أو اعتقاده بمقدرته على الاقل) على القيام بالفعلين الف وب، واعتقاده ان الف افضل من ب، ما الذي يجعله يبادر إلى الفعل ب عالماً عامداً؟ ما الذي يدفع الإنسان العاقل المنطقي إلى ارتكاب عمل يدري انه سيئ خاطئ؟ ناقش الفلاسفة منذ افلاطون[1] ولحد الآن هذه المسألة بوصفها مسألة أخلاقية.[2] من جانب

---

(1) Platon فيلسوف يوناني(347– 427 ق.م).

(2) راجع: Flew, Antony (ed.) A Dictionaty of Philosophy, (London: Pan Books, Ltd., 1979), P. 372.

آخر تنضـوي هذه المسـألة في حقل فلسـفة الذهن،[1] وكذلك فلسفة الفعل،[2] وتلتصق بتحليـل النوايـا والدوافع. أو لسـنا متفقين جميعاً ان الإنسـان لا يبـادر إلى الفعل الف تاركاً الفعل ب الا اذا اراد الفعل الف اكثر من ارادته للفعل ب، واذا اعتقد (مع اخذ جميع النواحي بعين الاعتبار) ان القيام بالفعل الف افضل من القيام بالفعل ب، عندئذ سيريد المبادرة إلى الف اكثر من المبادرة إلى ب. اذن ما الذي يضعف ارادة الإنسان ويفرض عليه القيـام بفعـل يعلم ان الفعل الذي تركه افضـل منه؟ التوصـل إلى نتيجة بشأن هذه الاشكالية ضروري جداً لتحقيق السلوك الأخلاقي والمعنوي لدى الإنسان، ويظهر ان حلها غير ميسـور بغير البحث الذاتي ومعرفة النفس. ذكرت ضـعف الارادة كمثال، والا فثمة الكثير من المسائل والمشكلات النظرية والعلمية يواجهها من يحمل همـوم الرقـي والكمـال الذاتي، وحلها والتغلب عليها غير متاح من دون البحث الذاتي ومعرفة النفس.

مـدار الـكلام في العبـارة الاخيرة حول فوائد وضـرورات البحث الذاتي ومعرفة النفـس بالنسـبة لمـن يحمل هموم الكمال. بيد ان البعض يتخطون حتى هذه الحدود ليقولـوا ان للبحـث الذاتـي ومعرفة النفس منافع وضـرورات أخـرى، وهي انها تخلف دوافع وهموم الكمال لدى الإنسان. اذا سلمنا اولاً ان الإنسان يحب ذاته بالفطرة، وثانياً انه يكتشف بفضل البحث الذاتي ومعرفة النفس صفات وخصائص لا يرتاح لتوفرها فيه وتمكنها منه، فمن الطبيعي ان نذعن لفكرة ان البحث الذاتي ومعرفة النفس تمني حوافز الكمال لدى الإنسان. الا ان هذا الادعاء ايضاً محل بحث ونظر على كل حال.

في خاتمة البحث يعيد كاتب السـطور تأكيد ما اورده في المسـتهل، وهو انه لا يروم منه بحثه هذا سوى الدعوة للتأمل في جملة من المرتكزات النظرية لمعرفة الذات. ومـا يبـرر هـذه الدعوة انـه بالرغم من الاهمية العظمى التي قـررت لمعرفة النفس منذ قديم الايام، فان من يخوض في دراسة الاسس النظرية لمعرفة الذات يلفي نفسه حيال كم هائل من المزاعم الغامضـة والادلة المهزوزة، ويقتضـي طلب الحقيقة السـعي بقدر المستطاع لإيضاح المزاعم والمدعيات والتأشير إلى درجات ضعف الادلة وقوتها.

تستحق معرفة الذات وهي اوجب المعارف، ان نفني فيها اعمارنا مترسمين خطى سقراط، فنقضيها في طلب الادعاءات الجلية والاستدلالات القوية.

---

(1) Philosophy of mind.

(2) Philosophy of action.

الفصل الثامن

الدّين وَالعَقلانيّة

☐ **هل للمعتقدات الدينية نصـيب من العقلانية؟ وإذا كان لها هذا النصـيب، فهل يعني هذا انسجامها [1] الداخلي وحسب أم أنه مرحلة متقدمة تفيد إمكانية البرهنة عليها عقلياً؟**

■ من حقنا القول ابتداءً وعلى سبيل المقدمة أن (العقلانية) تعني الاتباع التام للاستدلال الصحيح. هذا ما أتوخاه أنا من مصطلح العقلانية. وحيث أن للاستدلال ضروباً متفاوتة في معاييرها لمعرفة الصواب، يتاح القول أن للعقلانية هي الأخرى صنوفاً وأنماطاً متعددة، أو أن للقوة العاقلة شؤوناً وأدواراً مختلفة. يمكن تصنيف أنماط العقلانية إلى فئتين كبريين:

1- العقلانيات النظرية، وهي المختصة بالعقائد.

2- العقلانيات العملية المعنية بالأفعال والممارسات.

العقلانية النظرية توصف بها العقائد، والعقلانية العملية توصف بها الأعمال. معنى ذلك أننا إذا نعتنا عقيدة بأنها عقلانية أردنا بذلك العقلانية النظرية، وإذا وصفنا عملاً بأنه عقلاني، كان مرادنا عقلانية عملية. ولكلا العقلانيتين النظرية والعملية شعب وتفريعات متعـددة، وثمـة الكثير من الأبحاث والمداولات والخلافات والنفي والإثبات حول كل واحد من الأنماط الصغيرة والكبيرة للعقلانية.

بالنظر لهذه النقاط التمهيدية، الموجزة إيجازاً شـديداً، يتسـنى القول أن السـؤال (هل للمعتقدات الدينية نصيب من العقلانية؟) يرمي إلى العقلانية النظرية. ولكن بما أن العقلانية النظرية اكتست تفاسير وأوصافاً عدة، لذا يصعب تقديم إجابة واحدة حاسمة عن السؤال. إذا كانت عقلانية العقيدة منبثقة من كونها بديهية أو مستخلصة من بديهيات عبر سياق استدلالي متماسك (وهذا أحد تفاسير العقلانية النظرية ونعوتها) عندئذ أخال أنه ما من عقيدة دينية في العالم يصدق أن توصف بأنها عقلانية. وهذه اللاعقلانية لا تفيد إطلاقاً بطلان تلك العقيدة وعدم حقيّتها المشير إلى عدم تطابقها مع الواقع. إنما هي لا تقتضي حكماً بالقياس إلى الواقع وبكلمة أبسط، العقيدة التي لا تكون عقلانية بالمعنى المومى إليه، قد تكون صادقة وقد تكون كاذبة.

أما إذا كانت عقلانية العقيدة بمعنى اتساقها مع كافة أو غالبية المعتقدات الأخرى

---

(1) Consistency.

التي يؤمن بها الإنسان (وهذا تفسير ونعت آخر للعقلانية النظرية) حينئذ نقول أن العقائد الدينية يمكنها أن تكون عقلانية بالنسبة لمعظم التقليديين وما قبل الحداثيين، ولا يمكن لغالبيتها أن تكون عقلانية في أنظار الأكثرية من الحداثيين. (واللاعقلانية هنا أيضاً لا تفيد عدم الصدق بحال من الأحوال).

على هامش هذا المعنى الثاني للعقلانية النظرية، يمكن القول أن العقائد الدينية قد تتمتع بالانسجام الداخلي. وإذا اعتبرنا أن أحد ضروب العقلانية النظرية هو تلك المنظومات العقيدية المتسقة الأجزاء، سيكون وجود منظومة عقيدية دينية تتصف بالعقلانية أمراً ممكناً. بيد أن الانسجام الداخلي للمنظومة العقيدية (دينية كانت أو غير دينية) شيء، وإثبات تطابق تلك المنظومة مع الواقع، إثباتاً عقلياً، شيء آخر. الانسجام الداخلي شرط لازم للتطابق مع الواقع، لكنه ليس شرطاً كافياً بحال من الأحوال. على ذلك لا يتسنى الخلوص من الأول إلى الثاني بسهولة، وكما ألمحنا قبل قليل، لا أظن أن أياً من النظم العقيدية لأي دين أو مذهب، ممكن الإثبات عقلياً.

أما إذا كان معنى العقيدة العقلانية، أنها لم تستحصل بنحو عاطفي إيماني تعبدي، أو طبقاً لانتقاءات وترجيحات منفلتة لا دليل عليها (تفسير ونعت ثالث للعقلانية النظرية) إذ ذاك يتاح لنا الحكم على الأكثرية الساحقة من المعتقدات الدينية، أنها غير عقلانية، لأنها وليدة أحد العوامل الأربعة المذكورة (العواطف، التعبد، الانتقاءات، والترجيحات)، ومع هذا فإن لا عقلانيتها هذه لا تفيد كذبها.

أما إذا كان مرد عقلانية العقيدة إلى التحقيقات الكافية التي تدعمها، فيمكن الإجابة عن سؤالكم بأنحاء مختلفة طبقاً للشخص أو المعيار الذي يحدد كفاية التحقيقات. إذا أنيطت كفاية التحقيقات بالرأي الشخصي لصاحب العقيدة (تفسير رابع للعقلانية النظرية) يجب القول أن العقائد الدينية يمكن أن تكون عقلانية. وإذا كانت معايير صاحب العقيدة (المعاييرالأنفسية Subjective) هي المعتمدة لتحديد كفاية التحقيقات (تفسير خامس للعقلانية النظرية) ينبغي القول أيضاً أن المعتقدات الدينية يمكن أن تتسم بالعقلانية. مع أني أرى أن احتمال عقلانية العقيدة الدينية، بالمعنى الخامس، أقل بكثير من احتمال عقلانيتها بالمعنى الرابع.

ولأجل إيضاح الفارق بين التفسير الرابع للعقلانية النظرية والتفسير الخامس، خذوا إليكم حالة يتوفر فيها شخص على معايير لتحديد السقف الكافي للتحقيقات وهي معايير تتجلى في أقواله وأفعاله وسائر أحواله. حينما نستعمل معاييره هذه فيما يخص عقيدة معينة من عقائده، نجد أنه وفقاً لنفس معاييره هذه، لم يبلغ السقف الكافي للتحقيقات في تبنيه لعقيدته هذه. في مثل هذه الحال إذا لم يكن هو نفسه متنبّهاً إلى عدم كفاية تحقيقاته، يمكن القول أن عقيدته هذه عقلانية بالمعنى الرابع، لكنها غير عقلانية

بالمعنى الخامس، فهو طبقاً لرأيه (الخاطئ طبعاً) قام بالتحقيقات الكافية، ولكن طبقاً لمعاييره، ليست تحقيقاته كافية مستوفية.

وفي حالة سادسة، قد لا يحدد الرأي الشخصي للمعتقد، ولا معاييره إلا نفسية كفاية التحقيقات، وإنما تحددها معايير عامة أو آفاقية Objective (وهذا هو التفسير السادس للعقلانية النظرية) حينذاك لا أظن أن أياً من العقائد الدينية يصح أن توصف بأنها عقلانية.

ما عدا هذه التفسيرات الستة، ثمة تفاسير أخرى للعقلانية النظرية نحجم عن ذكرها توخياً للإيجاز. على أنني أجد من الضروري جداً التأكيد على أن عقلانية أو لا عقلانية عقيدة من العقائد (بأي من تفاسير العقلانية) شيء، وصدقها أو كذبها شيء آخر. هذان نسقان من أنساق تقييم العقائد يجب أن لا يختلطا ببعضهما. فبصرف النظر عما نتبناه من نظرية حول الصدق، وما نرومه من معنى للعقلانية، يمكن أن تكون العقيدة صادقة عقلانية، أو كاذبة عقلانية، أو كاذبة غير عقلانية، أو صادقة غير عقلانية. إن النقاش بشأن عقلانية أو عدم عقلانية المعتقدات، هو ذاته النقاش حول ما يحق لنا من منطلق معرفي الاعتقاد به وما لا يحق لنا الاعتقاد به. العقائد العقلانية هي تلك التي يحق لنا معرفياً الاعتقاد بها، سواء كانت صادقة في نفس الأمر أو كاذبة، والعقائد غير العقلانية هي التي لا يحق لنا معرفياً الاعتقاد بها، سواء كانت في نفس الأمر صادقة أو كاذبة. وأشدد هنا على كلمة (معرفياً) لأؤكد أن ثمة في مضمار الاعتقاد حقوقاً أخرى غير الحق المعرفي، إلا أن مدار البحث هنا حول الحق المعرفي (الابستيمولوجي). أما الكلام عن الحقوق الأخرى غير المعرفية في مجال الإيمان والاعتقاد، فيشكل بحد ذاته مباحث ماتعة للغاية.

وأشير من باب (الشيء بالشيء يذكر) إلى نقطة شيقة أخرى هي علاقة العقلانية بالأخلاق. هل الإيمان بأي عقيدة غير عقلانية مذموم أخلاقياً، وبأي عقيدة عقلانية محمود أخلاقياً؟ أم هنا أيضاً ينبغي التفصيل في الأمر؟ ليس بوسعنا إلا أن نرجئ هذا الموضوع إلى فرصة أخرى.

□ **الغاية (أو الغايات) التي يرسمها الدين لوجود الإنسان وحياته هل تتسم بالعقلانية؟ وبأي معنى؟**

■ عقلانية الغايات، من ضروب العقلانية العملية المشار إليها في جواب السؤال الأول. عقلانية الغايات تختص بالغاية أو الغايات التي يجب أن نختارها في الحياة. الغاية العقلانية هي المجدية بالنسبة للإنسان، وهي التي تستأهل أن يبذل من أجلها عمره وطاقته، ولا جرم أن احتمال تحقق الغاية، يلعب هاهنا دوراً أساسياً في إضفاء صفة العقلانية عليها.

الواقع أن الأديان التي رسمت لحياة الإنسان غايات معينة، لم تفصح عن ذلك

بألفاظ ومفاهيم واحدة، بل لا يمكن القول حتى أنها رسمت غايات محددة لكافة البشر. مـن هنـا ربمـا تعذرت الإجابة القاطعة على سـؤالكم. ومع هذا، لو حذونا حذو بعض فلاسـفة الدين ومختصـي علم الأديان المقارن، معتبرين (السـعادة الخالدة العميقة) هو العنوان الكلي والوجه الجامع لغايات كافة الأديان، وصارفين النظر عن غموض كلمات السـعادة والخلود والعمق، ومؤمنين بأن السـعادة الخالدة العميقة ممكنة الحصـول، إذ ذاك يتسـنى القول أن هذه الغاية تتصـف بالعقلانية، بمعنى أنها تسـتحق أن ينفق الناس كل أعمارهم وطاقاتهم لنيلها.

□ **هل الأفعال التي يوصـي بها الدين أو يحتمها على الإنسـان، عقلانية؟ وأية عقلانية تتسـم بها هذه الأفعال، لا سيما العبادية[1] منها؟**

■ هذه أيضاً إحدى أنماط العقلانية العملية. ينصب التداول في هذا النوع من العقلانية العملية، على إشكالية تقول: هل هذا العمل أو ذاك يساعد فاعله على نيل الأهداف أو التمنيات التي تعتمل في داخله أم لا؟ الأعمال التي تحقق أهداف الفاعلين وتمنياتهم عقلانية، والتي لا تحقق ليست بعقلانية. وثمة حالات لايتوفر فيها الفاعل على يقين، هل أن هذا العمل سيحقق أهدافه أم لا؟ في هذه الحال يمكن القول أن العقلانية تفرض عليه القيام بالعمل الذي يحتمل أن يحقق أهدافه أكثر من الأعمال الأخرى. هذا النوع من العقلانية أهم مصاديق العقلانية الذرائعية، بل مصداقها الأوحد برأي ثلة من المفكرين.

قد تصـنف الأعمال التي يُوصـى أو يُلزم بها الإنسـان من قبل الدين، إلى طائفتين كبريين:

1- الأفعال الأخلاقية، كالعدالة والصدق والإحسان والتواضع.

2- الأفعال العبادية، كالصلاة والصيام والزكاة والحج (في الدين الإسلامي).

عقلانية الأفعال الأخلاقية التي توصـي بها الأديان أو تحتمها على البشـر، وتمثل المسـاحة الأوسـع من المشـتركات بين الأديان المختلفة، قلما يجري النقاش والجدل حولهـا، وقلمـا تنكـر أو تتعرض للنقـد والدحض، مقارنة بعقلانية الأفعـال العبادية في الأديـان. ولعـل مـن أسـباب ذلك أن الأفعال الأخلاقية حتى لو ابتسـرت من نسـيجها الديني، سـتبقى محتفظة بحسـناتها وآثارها الفردية والاجتماعية، بينما يبدو أن الأفعال العبادية لا تكتسـب معانيها ولا تؤتي أكلها إلا ضـمن إطارها الديني. وسـبب آخر هو أن الأعمـال الأخلاقيـة (مقارنـةً بالعبادية) قلما تبتني على قبليات ميتافيزيقية وانطولوجية وأنثروبولوجية. وهي قبليات يتفهمها عادة الإنسان التقليدي ما قبل الحداثي، بينما ينفر مذاق الإنسـان العصـري من استسـاغتها وقبولها. وأخيراً ثمة سـبب ثالث ربما أمكنت

---

(1) Rituals.

الإشـارة إليه، هو أن الأفعال الأخلاقية، وخلافاً للأفعال العبادية، نادراً ما تتشـح بحلل المكان والزمان والأوضاع والأحوال الخاصة. وبذا فهي تتسم بشمولية[1] أكبر، ومحلية وتزامن ومقطعية[2] أقل. ولهذا لا تتبدى عجيبة أو غير مألوفة لأي قومية أو شـعب أو عرق من الأعراق الإنسانية، ولا ينفر منها ذوق أحد من الناس، حتى يسأل عن حيثياتها ومبرراتها، أو يفكر بدحضها.

أياً كان، إذا أردنا تقرير عقلانية (عملية) للأفعال العبادية في الأديان أيضاً، توجب علينا أولاً تقديم هدف أو أهداف تتمتع بعقلانية غائية (تمت الإشارة إليها في السؤال السـابق)، لنثبت بعدها أن السـبيل الوحيد، أو أفضـل السـبل لبلوغ تلك الأهداف، هو أداء هذه الشعائر والعبادات.

أعتقـد أن الأفعـال العباديـة لا تكـون عقلانية، إلا إذا فهمـت جميعاً بأنها أعمال رمزية[3]. وإذا فهمت كذلك وأحرزت معارف تفصـيلية دقيقة حول الحقائق التي يشـير إليها كل جزء من أجزاء تلك الأعمال، حينئذ ستعلّم فاعلها فضائل أخلاقية راقية، وتوحي لـه بها، وتكرسها في ذهنه ووجدانه.كل هذا شريطة أن يكون أداء هذه الأعمال السبيل الوحيد، أو أفضـل السـبل لتعليم تلك الفضـائل الأخلاقية، والإيحاء بها، وتكريسـها في النفس.

□ **إذا افتقـر الديـن فـي جانـب مـن الجوانـب، للعقلانيـة، هـل يصـح القـول فـي معرض الدفاع عـن الديـن، أن العقلانيـة فـي ذلـك الجانـب علـى الأقـل، غيـر ممكنـة أو غيـر إيجابيـة (غير محبذة)؟ وكيف؟**

■ يبدو أن العقلانية إيجابية في جميع الجوانب والصعد، ولا يمكنها إلا أن تكون كذلك. حتى لو اعتبرنا العقلانية التي يعدها أرسطو المائز الأساس بين الإنسان وباقي المخلوقات، عقلانية توصيفية (وليست تكليفية) تشي بمواهب وقدرات فكرية تستوجب عادة مهارات خاصة في استخدام اللغة، وأنها غير العقلانية التكليفية الإرشادية موضوعة البحث في هذا المقام، فلا يجوز القول مع ذلك أن العقلانية بمعنى الأتباع التام للاستدلال الصحيح، غير محبذة في بعض الأحوال، بمعنى أن من الأقرب إلى الصواب في بعض الأحيان والصعد أن لا نتبع الاستدلال الصحيح، أو نتبعه بنحو منقوص غير كامل، أو نتبع استدلالات سقيمة غير صائبة!

مـن جهـة ثانيـة، ونظراً لتشـكيكية العقلانية وكونهـا ذات مراتب، لا يتاح القول

---

(1) Universality.

(2) Locality.

(3) Symbolic.

أنهـا غيـر ممكنـة في مجال من المجالات. نعم، يجوز القول أن هذا المجال لا يتقبل درجة أعلى من العقلانية، ولا سبيل فيه سوى الاكتفاء بدرجة أوطأ من العقلانية. طبعاً، أخذت هنا على نحو مسـبق أمرين اثنين مأخذ المسـلمات، من دون إقامة دليل على صوابهما:

أحدهما: أن العقلانية ذات مراتب.

والثاني: أن نصـاب العقلانية، أي أدنى درجات العقلانية متاحة للإنسـان في كل الظروف والأحوال.

ولا أخال ان المجال يتسع للخوض في الأدلة التي ساقها علماء المعرفة لإثبات هذين الأمرين.

□ **هل تصدق أن العقلانية أمر نسبي، وأن للدين عقلانية خاصة تختلف عن عقلانيات أخرى؟ وإذا صح هذا، كيف يتسنى الدفاع عن الدين حيال خصومه؟**

■ بمعنى واحد فقط أوافق على أن العقلانية أمر نسبي، وهو بالرغم من أن القضية المنطقية، كالقضية P مثلاً، إذا كانت صادقة فهي صادقة إلى الأبد، وإذا كانت كاذبة فهي كاذبة إلى الأبد، بيد أن إيمان الشخص S بهذه القضية قد يكون عقلانياً في الزمن T١، وغير عقلاني في الزمن T٢ أو أن إيمان شخص آخر هو S١` بها في الزمن T١ أو في الزمن T٢ من باب أولى، إيمان غير عقلاني. بتعبير آخر، صدق القضية وكذبها غير منوط بالأشخاص والأزمنة، بينما عقلانية العقيدة أو لا عقلانيتها مرتبط ارتباطاً أكيداً بالأشخاص والأزمنة، بمعنى أن صدق الأمور وكذبها أحكام مطلقة غير تابعة، أما العقلانية واللاعقلانية فهي أحوال نسبية تابعة. على أن هذا المعنى المقبول للعقلانية لا ينتج أبداً أن للدين عقلانيته الخاصة به، والمتباينة عن سائر العقلانيات.

أجل، ربما قيل أن الدين يرسـم لحياة الإنسـان غاية وهدفاً مختلفين عن الغايات والأهداف التي تختطها سائر المذاهب والنظريات، أو أنه يرى بعض الوسائل والأدوات مفيدة لبلوغ غايات محددة، دون الأدوات والوسائل التي توصي بها المدارس والنظريات الأخـرى. علـى أن هـذه القيلة هي الأخرى حتى لو صـحّت، لا تفضـي إلى أن للدين عقلانيتـه الخاصـة بـه، لأن الغايـة التي يرنو إليها الدين، والوسـائل التي يوصـي بها أو يحتمهـا شـيء، والعقلانيـة العملية لتلك الغاية او الوسـائل شـيء اخر تمامـاً، فالغاية او الوسائل قد تقتصر على الدين (دون باقي المدارس)، وقد تقتصر على دين معين (دون سـائر الأديان)، بيد أن عقلانية هذه الغايات والوسـائل أو عدم عقلانيتها لا يمكن أن تختص بالأديان أو بدين معين. وعلى صعيد العقائد والعقلانية النظرية أيضاً، قد تعرض الأديان عموماً، أو دين محدد بعينه، عقائد معينة يطالب اتباعه الإيمان بها، ولكن تبقى هذه العقائد شـيئاً، وعقلانيتها أو لا عقلانيتها شـيئاً آخر. قد تختص العقائد بدين معين

أو تشترك فيها جميع الديانات، بيد أن عقلانية هذه العقائد أو عدم عقلانيتها لا تختص بدين أو نظرية. وباختصار، العقلانية أمر فوق الدين، ويجب قياس عقائده وأفعاله وغاياته بميزانها، مع أنها ليست فوق التاريخ والأشخاص والثقافات، خلافاً للصدق والكذب المتعاليين لا على الأديان وحسب، بل حتى على التاريخ.

ثم أننا لو قرنا للدين عقلانية خاصة، أي لو جعلنا الدين ذاته موزوناً وميزاناً، فهل سيكون من حقنا منع شتى أنواع الهذيانات[1]، والأوهام[2]، والخرافات[3] المصطنعة من قبل البشر، أن تكون لها عقلانياتها الخاصة بها؟

- □ **هل التعبد، وهو جزء ضروري من الأديان على ما يبدو، ممكن الانسجام مع العقلانية؟**

- ■ ثمة خلاف بين المختصين في الشؤون الدينية، سواء كانوا فلاسفة دين، أو علماء اجتماع دين، أو علماء نفس دين، حول التعبد، وهل هو جزء ضروري لكل أنماط التدين، أم للنمط الطفولي غير البالغ من التدين فقط؟ ترى طائفة من الباحثين أن المتدينين البالغين مرحلة الرشد الفكري، يشذبون تدينهم من التعبد بالأشخاص. على سبيل المثال، يؤكد ارلو سترانك الابن[4] في كتابه (الدين الراشد: دراسة نفسانية) وأي فاين سيلفر[5] في كتابه (في البحث عن البلوغ الديني) ووابن اوتس[6] في كتابه (علم نفس الدين) وغوردن دبليو آلپورت[7] في كتابه بعنوان (الفرد ودينه) وتشارلز سي. ال. كاو[8] في كتابه (التحول والرشد النفسي والديني، البالغ والبلوغ)، يؤكدون على أن بالغي مرحلة الرشد والنضج الفكري لا يتوانون لحظة واحدة عن تقييم ونقد ما وصلهم من أسلافهم وعظمائهم الدينيين (والنقد طبعاً غير تسقّط العثرات البحت، وله أهدافه ومناهجه الخاصة) يقول آلپورت في كتابه المومى إليه، واوتس أيضاً في كتابه، وسترانك في كتابه المذكور أن المتدينين الراشدين ينظرون لعقائدهم الدينية الموروثة على أنها عقائد مؤقتة آنية، إلا حينما يتبيّن لهم صوابها أو تساعدهم على اكتشاف عقائد أمتن وأفضل. أضف إلى ذلك أن فريقاً من الباحثين الدينيين يرون أن التدين غير متاح من دون تعبد.

---

(1) Delusions.

(2) Iiusions.

(3) Superstitions.

(4) Orlo Strunk, Jr.

(5) A. Feinsilver.

(6) Wayne Oates.

(7) Gordon W. Allport.

(8) Charles C. L. Kao.

وبغض النظر عن أي الرأيين هو الصحيح، وأيهما خاطئ، يبدو من المتيقن أن للتعبد دوراً بارزاً وسهماً وفيراً في معظم أنماط التدين. والآن سؤالكم هل هو ينسجم مع العقلانية أم لا؟ جوابي هو، إذا كان المراد بالتعبد الالتزام بهذه الصورة الاستدلالية (ألف هو ب)، لأن S يقول أن (ألف هو ب)، فلا مراء أن التعبد لا يتفق مع العقلانية إطلاقاً. أما إذا كان المراد بالتعبد الالتزام بهذه الصورة الاستدلالية (ألف هو ب)، لأن S يقول أن (ألف هو ب) وكل ما يقولهS، أو كل كلامه المشابه من جهة ما لقوله (ألف هو ب)، مطابق للواقع، عندها لن يكون التعبد مناقضاً للعقلانية، ولكن شريطة إثبات أن قضية (كل كلام S أو كل كلامه المشابه من جهة ما لقوله (ألف هو ب) مطابق للواقع) قضية صادقة، أو أنها على الأقل قضية يعد الاعتقاد بها أمراً عقلانياً.

□ **هل ينتفع الدين والتدين شيئاً من تقويض العقلانية الذي نقرأه بصور شتى في آراء مفكري ما بعد الحداثة[1]؟ ولماذا؟**

■ تقويض العقلانية، أو بتعبير أفضل التهوين من قيمة العقلانية، لا ينفع الدين والتدين شيئاً على الإطلاق، لأنه في الوقت الذي يعفي المدافعين عن الدين والتدين من هموم إيضاح متبنياتهم وتقديم الأدلة المتينة لصالحها، يعفي كذلك معارضي الدين والتدين من الشيء ذاته. في العالم الذي يجافي العقلانية، يجد مثبتو القضية ونافوها – سواء بسواء – أنفسهم في حل من تعزيز براهينهم وسوق آراء قويمة متماسكة الأدلة إلى مسرح السجال، وإذا صب هذا لصالح المتدينين، صب بنفس المقدار في مصلحة غير المتدينين.

(1) Post modern.

الفصل التاسع

العولمَة والعرفان

□ **ما هي برأيكم تعاريف (العولمة) و(العرفان)، وكيف تنظر إلى العلاقة بينهما؟ وهل للعولمة تأثيرات سلبية أو إيجابية على العرفان؟**

■ نحن في الفارسية، نستعمل مفردة العولمة (جهاني شدن = التعولم حرفياً) كمعادل لمفردتي (Globalization) الإنجليزية، و(Mondialisation) الفرنسية. كلمة Globalization لها في الإنجليزية معنيين لازم ومتعدي، أي أنها اسم مصدر بمعنى التعولم (جهاني شدن)، وبمعنى العولمة، أو جعل الشيء عالمياً (جهاني كردن)، وهذا هو أول أسباب الالتباس في استعمال هذه المفردة، أي انطوائها على اللزوم والتعدي في آن واحد[1]. ولكن بمنأى عن هذه القضية، ما الذي يرمي إليه من يستخدمون مفردة العولمة (أو التعولم) هذه؟ هنا يتضاعف الالتباس عشر مرات، ويتعسر بل يتعذر التعاطي الفكري. ما الذي نقصده ونفهمه من العولمة حقاً؟ ما لم نجب عن هذا الاستفهام إجابة بينة، كيف لنا أن نتحدث عن علاقة شيء اسمه العولمة بالعرفان، أو بأي شيء آخر؟

أ- قد يكون المقصود من لفظة العولمة صفة يمكن أن نطلقها على العالم الإنساني الراهن، وهي أن البشرية اليوم، على حد تعبير مارشال مك لوهان[2]، تعيش في قرية عالمية بفضل تطور الاتصالات وتقنياتها، فمثلما ينتشر خبر أي حادثة تقع بناحية من أنحاء القرية، في كل نواحيها الأخرى، وتترك هذه الحادثة تأثيراتها على كل تلك الأنحاء الأخرى، كذلك العالم الإنساني يعيش اليوم مثل هذا التقارب والتجاور والتقلص الزمكاني، حيث تتأثر أجزاؤه المختلفة ببعضها على نحو عميق واضح، بينما لم تكن مثل هذه الظاهرة قائمة في الماضي، إذ كانت الأجناس والأقوام والشعوب والبلدان والمدن والمحلات المختلفة غير مطلعة على أحوال بعضها، وغير مؤثرة في شؤون بعضها مقارنة بالوضع الراهن.

ب - وقد يكون المراد بالعولمة، أنه خلافاً للماضي حيث كان لكل عنصر،

---

(1) يلاحظ نظير هذه المشكلة في العربية أيضاً، حيث يستخدم الفعل المتعدي (عولمة) للحالتين اللازمة والمتعدية – المترجم.

(2) Marshall Mc Luhan.

وقومية، وشعب، وبلاد، ومدينة، أو محلة أسلوب حياتها الخاص الذي يمكن رصد إسقاطاته في المؤسسات الاجتماعية والاقتصادية والتربوية والتعليمية والسياسية والدينية والمذهبية، يشهد الوقت الحاضر أسلوب حياة يعمل بجد على إلغاء باقي الأساليب، ليتربع نهاية على العرش العولمة. أسلوب الحياة هذا، سواء كان أحد الأساليب القديمة المشار إليها، أو أسلوباً مستحدثاً، ولد نتيجة تفاعلات متبادلة بين كافة الأساليب، وهو إذن ابنها جميعاً، فإنه يطرد كل الأساليب الأخرى، ولا يجتمع مع أي منها. بهذا المعنى لا تعود العولمة وصفاً للعالم الإنساني، إنما وصفاً لأسلوب حياة[1] خاص، يضم جميع الظواهر الإنسانية، فردية كانت أو جماعية، ويعرب عن نفسه في كل مكان وكل شيء، من سلائق الغذاء، والأزياء، إلى النظام الاقتصادي والسياسي.

ثمة العديد من الاستفهامات يمكن أن تطرح فيما يتعلق بأسلوب الحياة العالمي هذا: هل مثل هذا الأسلوب الحياتي موجود أصلاً، أم أنه يتكون حالياً وبشكل تدريجي، أم لا هذه ولا تلك؟ إذا قلنا نعم، هل هو أسلوب حياة ينتشر عالمياً، بفعل قرارات وأنشطة عالمة عامدة من قبل بعض الأشخاص أو الجماعات، أم أنه يشيع في العالم بصورة طبيعية جبرية، من دون أي مساع واعية إرادية؟ وهل بالإمكان الوقوف بوجه هذا التيار العالمي؟ وإذا كان هذا الوقوف ممكناً، فهل هو ممارسة محبذة وإيجابية أم لا؟ وهل يصب هذا التيار على الإجمال في صالح الإنسانية أم في خسارتها، و... الخ.

وقد تكون للعولمة معان أخرى تفهم بها وتقصد. أنا شخصياً ليس في ذهني معنى مُحصّلاً آخر لهذه اللفظة، وبهذا سوف أقيد مديات النقاش بحدود المعنيين المذكورين.

من جهة ثانية، لا تخلو كلمة العرفان هي الأخرى من غموض والتباس. أشهر المعاني (وليس جميعها) التي تراد وتفهم من لفظة العرفان هي:

1- الإيمان بأن الحقيقة النهائية للعالم لا تتأتى بالتجارب المألوفة، ولا بالعقل، إنما يمكن بلوغها بالتجربة العرفانية، أو الشهود العرفاني غير العقلي وحسب. وبتعبير آخر، الاعتقاد بأن حقيقة الواقع لا تقبل البيان، ولا يمكن تجربتها بأي من الأساليب المألوفة من تجريبية أو عقلية. وبتعبير ثالث العرفان هو الايمان بأن المعرفة المباشرة لله، أو الحقيقة الروحانية، أو الحقيقة النهائية، أو المطلقة، أو الوجود المحض (= البحت)، أو صرف الوجود، أو الصورة (= المثال) الكاملة، يمكن أن تتأتى بواسطة الشهود والبصيرة، أو الإشراق المباشر، وبنحو مختلف تماماً عن الاستدلال والإدراك الحسي المألوف.

Form of life. (1)

2- تعاليم لاهوتية - ما ورائية، لارتباط ووصال إمكاني (أو بالقوة) بين النفس الإنسانية والله.

3- تجربة غير عقلية وغير مألوفة لحقيقة شاملة (أو حقيقة متعالية) يمتزج فيها صاحب التجربة بتلك الحقيقة التي غالباً ما تعد مصدر كل الكائنات. وبعبارة ثانية، هو تجربة وصال عرفاني، أو اتصال مباشر بالحقيقة النهائية. وبعبارة ثالثة، هو تجربة بدون وسائط، أو أصيلة تمام الأصالة، للاتصال المباشر بالله.

4- تجربة عينية أو اتحاد تام بكل الموجودات، أو بحقيقة أسمى، لا يمكن التمييز فيه بين صاحب التجربة والشيء المجرب، فالأنا تُستغرق بتمامها في (الكل) أو (الأمر الفريد)، بحيث ترتفع كل الفواصل بين فاعل المعرفة ومتعلقها (الفناء التام).

5- تجربة الوحدة مع كل الموجودات أو بحقيقة أسمى، تنطوي في لحظة التجربة، على وعي بالتمايز بين الذات المجرّبة والشيء المجرَّب. الفرد بوصفه مُدرِك متمايز، يقف حيال (الكل). (الأنا) تقف في محضر (الكل) (فناء غير تام).

أخال من الأفضل أن نسمي المعاني 3 و4 و5 (تجربة عرفانية)، فيما نستخدم مصطلح (العرفان) للإشارة إلى المعاني 1 و2 فقط. على كل حال، ثمة تباينات ماهوية تفصل المعنيين، أو عن المعاني 3 و4 و5. العرفان في المعنيين 1 و2 مسألة ما ورائية فلسفية بالذات وقبل كل شيء، بينما هو في المعاني 3 و4 و5 عرفان نفساني، يوازي تاريخه تاريخ البشر، ولا ينحصر بعنصر بشري معين، وهو بلا ريب من الجذور الأصلية للتدين الشخصي، ولا يرتبط ظهوره أو أفوله بصدق أو كذب العرفان حسب المعنيين 1 و2. أما العرفان بالمعنيين 1 و2، وهو العرفان الماورائي الفلسفي، أو العرفان النظري، فتاريخه أقصر بكثير من تاريخ البشرية، ويتخذ صوراً مختلفة في الأعراق والقوميات والثقافات والأديان والمذاهب المختلفة، لذلك يمكن تبويبه إلى مسالك ومشارب متعددة. وهي مسالك ومشارب تتباين عن بعضها أكثر ما تتباين في ثلاث نواحي:

1- تصورها لله أو الحقيقة القصوى.

2- تصورها للذات أو الأنا أو النفس.

3- الطريقة التي تقترحها لنيل الوصال أو الاتحاد بالله أو الأمر المطلق.

الآن، وقد أوضحت ما أرمي إليه من مفردتي (العولمة) و(العرفان) بأشد ما يمكن من الإيجاز، وأخشى أن يكون إيجازاً مخلاً، ربما أستطيع الإجابة عن سؤالكم (هل للعولمة تأثيرات سلبية أو إيجابية على العرفان؟).

إذا كان المراد من العولمة معناها الأول، يتاح الحكم بأنها غير ذات تأثير بيّن ممكن الوصف، على العرفان بمعانيه 3 و4 و5، بيد أنها يمكن أن تؤثر على العرفان

بمعنييه 1 و2، إذ أن التقارب والتجاور الثقافي الناجم عن العولمة، بمقدوره أن يتصرف ويغير في الرؤى الفلسفية والماورائية لمنظري العرفان، وقد يقارب بينها.

أما إذا كان المراد بالعولمة معناها الثاني، يتسنى الزعم أنها ممكنة التأثير على العرفان بمعناه الماورائي الفلسفي (1 و2) وبمعناه النفساني (3 و4 و5)، ذلك أن أسلوب الحياة الموحد الذي قد يشيع في كل بقاع العالم بوسعه التأثير على كمية وقوع التجارب العرفانية، وأيضاً على آراء منظري العرفان حول الله والنفس، وطريق وصال النفس أو اتحادها بالله.

- □ **إن لم يكن ثمة مفر من العولمة، كيف يمكن للعرفان تذليل العقبات الإقليمية والثقافية واللغوية؟**

- ■ إذا كان المراد بالعرفان أحد المعاني 3 و4 و5، أي إذا كان المقصود هو التجربة العرفانية، يجوز الادعاء أن العرفان لا يواجه أية قيود لغوية أو إقليمية أو ثقافية، حتى نتكلم عن كيفية انتصاره على هذه القيود. نعم، العارف صاحب التجربة حينما يريد صناعة المفاهيم[1] وتبيان[2] تجربته، أي عندما يروم التعبير لغوياً عن تجربته التي تتسم بالطابع الحضوري والفردي لتغدو علماً حصولياً جماعياً، يواجه كوابح لغوية وثقافية، وهذه الكوابح والقيود مما لا محيص منه تقريباً (في هذا الجزء من الجواب أريد القول أن الأوضاع والأحوال الثقافية واللغوية لا تترك أية تأثيرات على التجربة العرفانية ذاتها، إنما تؤثر على التعبير عنها وحسب، وهذا بخلاف أقوال بعض علماء نفس العرفان وفلاسفته الذين أكدوا أن الواقع الثقافي واللغوي لا يؤثر فقط على بيان التجربة العرفانية والتعبير عنها وتفسيرها، بل ويترك بصماته على ماهيتها وطبيعتها أيضاً).

وإذا كان المراد بالعرفان المعنيين 1 و2، أي المنظومات اللاهوتية والميتافيزيقية الخاصة بمعالجة التجربة العرفانية، يمكن التصديق أن العرفان يواجه قيوداً لغوية وثقافية وإقليمية. وبكلمة أخرى، يصح القول أن العرفان النظري كان على الدوام إسقاطاً لثقافة عصره. وأعتقد أن التفوق على هذه القيود في حدود المتاح، منوط بأن يسعى دارسو ومنظرو العرفان النظري باتجاه:

أولاً: مضاربة المدارس والنظم العرفانية ببعضها، وعدم الإعراض عن التحرر من نقاط ضعف الذات واكتساب نقاط قوة الآخر.

ثانياً: الإحاطة المعمقة بالثقافة التي سادت عصر ظهور المدرسة العرفانية، وتشخيص ما في تلك الثقافة من جوانب لا تزال تحتفظ بقيمتها واعتبارها، أو أنها

---

(1) Conceptualization.

(2) Expression.

سقطت عن الاعتبار والقيمة، ما يخولهم نبذ تأثيراتها جانباً.

ثالثـاً: تحريـر المدارسـ والمنظومـات العرفانيـة مـن التعبـد اللامبرر بالنصـوص الدينية.

رابعاً: عدم إغفال تطورات الإنسان في مضماري الفلسفة (بما في ذلك الميتافيزيقيا، وعلم المعرفة، وفلسـفة الأخلاق، وفلسـفة الذهن، والمنطق، وفلسـفة المنطق، وفلسفة اللغة، وفلسـفة التربية والتعليم، وفلسـفة الدين) وعلم النفس، وتوظيف هذه التطورات والإنجازات لتمحيص المدارس العرفانية وإعادة تقييمها.

الفصل العاشر

التراث والحداثة

□ **ما هو مفهوم كل واحدة من مفردات (التجدد)[1] و(التجديد)[2] و(الحداثة)[3]؟ وما هي الفوارق بينها؟**

■ شأني شأن الكثيرين غيري، أروم من لفظة (التجدد) مجموعة الصفات والخصائص التي تلاحظ بشكل أو بآخر على الحضارة الحديثة في أوربا وأمريكا الشمالية طوال القرون المعدودة الماضية. والخصائص المشار إليها هي:

1- أسلوب جديد وناجح للدراسة والبحث في عالم الطبيعة.

2- التقنية الحديثة.

3- أساليب جديدة في الإنتاج الصناعي.

4- ارتفاع مستوى الحياة المادية (وهو ثمرة الخصائص الثلاث الأولى).

5- الرأسمالية والسوق الحرة.

6- الديمقراطية الليبرالية.

7- ثقافة يغلب عليها الطابع الدنيوي العلماني.

8 - النزعة الفردية واحترام الفرد والتفرد.

9- العقلانية والبحث والتخطيط العقلاني.

10- النزعة الإنسانية.

صحيح أن العديد من الحضارات والمجتمعات، على مر التاريخ، كانت لها أسواق حرة أو شبه حرة، واحترمت الفرد والتفرد، وعملت في مجال البحث والتخطيط العقلانيين، واعتبرت بعض أجزاء حياتها الاجتماعية على الأقل، خارجة عن نطاق الدين، و... الخ، ولكن من حقنا الحكم بأن كل هذه الصفات العشر اجتمعت لأول مرة في التاريخ الإنساني، في حضارة واحدة، توزعت على عدة مجتمعات عاشت في القرون الأخيرة. لاسيما بالنسبة للخصائص الأربعة الأولى (العلوم التجريبية، التقنية، الصناعة،

---

(1) Modernity.

(2) Modernization.

(3) Modernism.

ومستوى الحياة المادية المرفهة) يمكن القول بضرس قاطع إنها ظهرت بشكل فريد وغير مسبوق في الحضارة الغربية الحديثة في أوربا وأمريكا الشمالية.

ومرادي من (التجديد) نشاط واع وإرادي باتجاه جعل المجتمعات المفتقرة للمواصفات المذكورة أعلاه متوفرة عليها. بقول آخر، التجديد هو السعي للتشبه بمجتمعات أوربا وأمريكا الشمالية، بمعنى أن المجتمع إذا تم تحديثه، تكون عملية التجديد فيه قد اقترنت بالنجاح، وبلغت خاتمتها طبعاً. إن ظهور مجتمع متجدد، هو غاية عملية التجديد، بكلا معنيي (الغاية): الهدف المنشود، والنهاية.

وأما (الحداثة) فأقصد منها ثقافة، أو قل فلسفة الحضارة الغربية الجديدة. الحداثة هي ثقافة الحضارة الحديثة في الغرب، أي وجهها العقيدي، والوجداني، والعاطفي، وبكلمة ثانية، هي روحها الرؤيوية والفكرية. وقد ألمحت إلى عناصر الحداثة في حوار سابق، وأراني الآن بحاجة إلى أن أشير لها على وجه السرعة، الحداثة تتسم بأنها:

1- راصدة تجريبية.

2- تقول بالعقل الجزئي الاستدلالي الذرائعي.

3- مادية إلى حد ما.

4- ذات نزعة إنسانية.

5- ذات نزعة فردية.

6- تطالب بالمساواة.

7- متحررة فكرياً ومناهضة للتعبد.

8 - ذات نزعة عاطفية.

9- تدعو إلى تطور الإنسانية وتقدمها.

10- تتهرب من التراث والسلف.

□ **ما الذي تفهمه من التقاليد[1] والتقليدية[2]، أو التراث والسلفية؟ وما هي أوجه التمايز بين المفهومين؟**

■ ما أبغيه من لفظ (التراث) الأفكار، والمشاعر، والأفعال الموروثة الراسخة، والتي يعتبرها البعض مقنعة، بل وفوق السؤال والمناقشة، وتنتقل من جيل إلى جيل عن طريق التأسي بالسلف.

وما أرومه من (السلفية) أو (التقليدية) تعاليم ومبادئ المدافعين عن قبول التراث واتباعه، ومن يرون التراث أوثق وأجدر بالاعتماد من الأفكار والمشاعر والأفعال المتأتية

---

(1) Tradition.

(2) Traditionalism.

عن التجارب والتفكير الشخصي.

□ **هل المفاهيم الأربعة: حداثي[1]، تقليدي[2]، ذو نزعة حداثية[3]، وذو نزعة تقليدية[4]، من صفات الفرد أم المجتمع، أم العهد التاريخي، أم...؟**

■ نظراً لما أوردناه في الإجابات السابقة من تحديد لمفاهيم (التجدد) و(الحداثة) و(التراث) و(السلفية)، يتاح القول إن لفظي (حداثي) و(تقليدي) يمكن أن يطلقا على الفرد، وعلى المجتمع، وعلى الفترة التاريخية أيضاً، أما صفتي (ذو نزعة حداثية) و(ذو نزعة تقليدية) فغالباً ما تطلقان على الأفراد. وإن صح هذا، سيكون هنالك فرد تقليدي أو سلفي، وفرد ذو نزعة تقليدية. كما يمكن أن يكون ثمة فرد حداثي، وآخر ذو نزعة حداثية.

على هذا، من المناسب التنويه إلى الفارق بين الشخص التقليدي والشخص ذي النزعة التقليدية. التقليدي هو الشخص الذي يتأسى بالأسلاف عن غير وعي في أفكاره ومشاعره وفعاله، ويعتبر السلف الذين يقلدهم فوق مستوى المناقشة. أما إذا حصل هذا التأسي والتعبد على نحو واع، أي لو استنتج الإنسان بفضل أدلة رصينة، أو بفعل تفكيره وتأملاته الشخصية أن التأسي بالماضين أرجح من التوكئ على التجارب والأفكار الشخصية، وراح على أثر هذا الاستنتاج يقلد السلف عن وعي وإرادة وقصد مسبق، فإنه لن يكون إنساناً تقليدياً وحسب، إنما هو صاحب نزعة تقليدية. من وجهة نظر فوقية راصدة، قد تبدو حياة التقليدي مماثلة تماماً لحياة صاحب النزعة التقليدية، لكن بينهما في الحقيقة فارقاً مهماً. التقليدي يعيش بأسلوب تقليدي لمجرد أنه لا يعرف أسلوباً سواه. الأسلوب الوحيد الذي يعرفه هو هذا الذي ورثه عن أسلافه. أما صاحب النزعة التقليدية فيعمل بالأسلوب التقليدي للحياة، لأنه خبر أساليب الحياة الأخرى ووجد أنها غير وافية، أو أنها في الأقل لا تخلو من العيوب والثغرات بنفس درجة الأسلوب التقليدي.

يتسنى القول إن المائز بين الإنسان التقليدي والإنسان ذي النزعة التقليدية أن الأول يلتزم بأسلوب الحياة التقليدي لجهله بالأساليب الأخرى، بينما الثاني يلتزم به على الرغم من علمه بالأساليب الأخرى. الثاني اختار الحياة التقليدية بنفسه عن وعي ومعرفة، بينما الأول تلقى هذه الحياة ليس إلا، فهو منفعل وغير واع، على خلاف صاحبه الذي يمتاز بالفاعلية والوعي. وبالطبع لا تتساوى درجات المعرفة بأساليب الحياة الأخرى وتجريبها لدى ذوي النزعة التقليدية، ولكن على كل حال، ما يجعل التقليدي صاحب

(1) Modern.

(2) Traditional.

(3) Modernist.

(4) Traditionalist.

نزعة تقليدية هو معرفة الأفكار والأحوال الأخرى، حتى لو كانت هذه المعرفة ذات درجات ومراتب، وهو ما يصنف أصحابها أيضاً إلى درجات مختلفة. ولهذا ذكرت في مواطن أخرى، إننا ينبغي أن نفصل تماماً بين ذوي نزعة تقليدية إسلامية، نظير رينيه غنون، وفريتيوف شوان، وتيتوس بوركهارت، ومارتين لينغز، وغي ايتون، وحسين نصر، وبين من ينادون اليوم في بلادنا بالتقليدية والهروب إلى التراث.

على أن التفكيك الذي قررناه بين التقليدي وصاحب النزعة التقليدية، لا يمكن تكراره بين الحداثي وصاحب النزعة الحداثية. الإنسان الحداثي من حيث هو حداثي، صاحب تفرد وعقلانية، لذا فهو يتبع الاستدلالات والمنطق، وعليه فهو حداثي عن بحث وتمحيص، وبالتالي فهو صاحب نزعة حداثية إلى جانب كونه حداثي.

طبعاً، يجب أن لا نغفل عن نقطة مهمة، وهي أن الإنسان التقليدي والإنسان صاحب النزعة التقليدية، والإنسان الحداثي، والإنسان صاحب النزعة الحداثية، كلها أنماط مثالية[1]، قلما نجد لها مصاديق تامة بين الناس. وبتعبير آخر، قلما نجد أحد هذه الأنماط متحققاً في شخص بصورة خالصة غير مختلطة بالأنماط الأخرى، لذلك ينبغي أن نتكلم عن النمط الغالب في شخصية هذا الإنسان أو ذاك.

□ **ما هي حيثيات العلاقة بين التراث والدين؟ هل كل تراثي ديني، أم ثمة تراث غير ديني؟ وهل كل ديني تراثي، أم يمكن التوفر على دين غير تراثي أو غير تقليدي؟**

■ الظاهر أن ليس كل ما هو تقليدي أو تراثي، فهو ديني، فهناك تراث غير ديني، لهذا يمكن التحدث عن تراث أدبي، وتراث فني، وآخر حقوقي، وأنماط أخرى من التراث. ولكن ربما صح القول إن القسم الأعظم من التراث إنما هو ذو صبغة دينية.

وحول هل أن كل ديني تراثي، وهل يوجد دين غير تراثي؟ يتوجب الفرز بين الدين بوصفه ظاهرة تاريخية، والدين باعتباره حالة شخصية. الدين كظاهرة تاريخية كان دوماً فراراً من التراث والتقاليد، بل ومناهضاً لها أحياناً، بمعنى أن مؤسسي كافة الأديان والمذاهب تملصوا دوماً من جزء يسير أو كبير من التراث السائد في مجتمعاتهم، بل وحاربوه أحياناً. وما من شاهد أو برهان على هذه الفكرة غير الاستقراء التاريخي،كما يمكن أيضاً الاستشهاد بالكتب المقدسة ذاتها، فبعد أن يسرد القرآن الكريم أقوال المشركين، الذين لم يمتلكوا حيال نبي الإسلام صلى الله عليه وآله وسلم سوى أن يقولوا: ﴿إِنَّا وَجَدْنَآ ءَابَآءَنَا عَلَىٰٓ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِم مُّهْتَدُونَ﴾ (الزخرف:22)، يقول على نحو العموم: ﴿وَكَذَٰلِكَ مَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ فِى قَرْيَةٍ مِّن نَّذِيرٍ إِلَّا قَالَ مُتْرَفُوهَآ إِنَّا وَجَدْنَآ ءَابَآءَنَا عَلَىٰٓ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِم مُّقْتَدُونَ × قَٰلَ أَوَلَوْ جِئْتُكُم بِأَهْدَىٰ مِمَّا وَجَدتُّمْ عَلَيْهِ

---

(1) Ideal types.

﴿ءَابَآءَكُمۡ﴾ (الزخرف:23-24). ويروي عن لسان معارضي النبي موسى D أنهم قالوا له: ﴿قَالُوٓاْ أَجِئۡتَنَا لِتَلۡفِتَنَا عَمَّا وَجَدۡنَا﴾ (يونس:78)، وثمة ما يقارب الخمسة وعشرين نموذجاً مماثلاً لهذه الأقوال في القرآن الكريم. وفي هذا دلالات ناصعة على أن نبي الإسلام وسائر الأنبياء حملوا أفكاراً ومشاعر وأفعالاً غير متناغمة مع مألوف أذهان معاصريهم، وهذا ما كان واضحاً لديهم أنفسهم ولدى معارضيهم على السواء. ولعل مراجعة العهد الجديد، لا سيما الأناجيل الأربعة، تدل أيضاً على شدة مناهضة السيد المسيح للموروث.

إن التحرر من سطوة التراث ومناهضته، يصدق حسب معلوماتي على جميع مؤسسي الأديان والمذاهب. من زاوية ثانية ألا يمكن اعتبار تعدد الأديان والمذاهب مؤشراً على انفلات كل دين ومذهب عن التقاليد الدينية والمذهبية السابقة؟

أما الدين بوصفه حالة شخصية، فلا يمكن إطلاقاً أن يخلو من نوع من التسليم والتعبد والتقليد، فالتسليم والتعبد والتقليد شرط لازم وأولي لكل تدين، مع أنه بالطبع ليس شرطاً كافياً. وبهذا تكون النتيجة أن كل دين، أو بتعبير أدق كل تدين، إنما هو تدين تقليدي.

باختصار، يبدأ تاريخ أي دين بتملص مؤسسه من الموروث ومحاربته له، وبهذا المعنى يغدو التحرر من الموروث ومجابهته شرطين لازمين لظهور الدين التاريخي. على أن هذا الدين ذاته، ومن أجل أن يستمر، ينبغي أن يُقبل بدون أية مناقشة من قبل الأجيال المتعاقبة. وهكذا يتبدى أن النزعة التقليدية شرط لازم لدوام واستمرار الدين التاريخي، فالبدع تنتج الأديان من ناحية، وتقوضها من ناحية أخرى. وهذه نقطة لا تخلو من طرافة وطيبة، بل وتشي بضرب من الحركة الديالكتيكية الهيغلية في صميم التراث، يعبر عنها وليام جيمز بالقول: في البدء يستقطب نبي، صاحب أحوال دينية جد شديدة ومركزة، أتباعاً له، فيصنع هو وأتباعه نهضة، يعدها أنصار التراث ضرباً من البدع. وقد تنهار هذه النهضة نهائياً تحت ضربات أنصار التراث وتضييقاتهم، وقد تنتصر وتبقى وتتحول إلى تراث (جديد). وينقلب هذا التراث في يد أتباعه إلى هراوات وسياط تنهال على أي نبي جديد يظهر في المستقبل، بيد أن هذا النبي الجديد سيطوي ذات المسار الذي طواه النبي السابق، وهكذا دواليك.

□ **نبذ التراث ومكافحته، هل هو ممكن على نحو تام أم لا؟ وإن كان ممكناً فهل هو فعل محبذ إيجابي، ولماذا؟**

■ للجواب عن هذا السؤال؛ يمكن القول: هل مكافحة التراث بصورة تامة ممكنة أم لا؟ وإذا كانت ممكنة فهل هي إيجابية أم لا؟ يتعين تشخيص طبيعة الإنسان بشكل أفضل. هل خلق الإنسان بحيث يمكنه الانسلاخ عن التراث تماماً؟ إذا كان الجواب بنعم، فهل خلق بحيث

يريد أن ينسلخ وينقطع نهائياً عن التراث؟ بل هل خُلق الإنسان أم أنه يخلق باستمرار؟ أي هل للإنسان ماهية نوعية واحدة تتصف بأنها كانت ولا تزال وستبقى ثابتة؟

الحقيقة أني لا أعرف أجوبة مثل هذه الأسئلة، على نحو استدلالي مقنع، ولذلك لا أستطيع التحدث عن مستقبل الإنسان وإمكانية أو إيجابية نبذ التراث، ومجابهته كلياً على المستويين الفردي والاجتماعي، غير أني حينما أرصد الواقع الراهن أرى أن نبذ التراث حتى لو كان إيجابياً، فإنه غير ممكن. إن كلام القرآن ﴿قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ﴾ (البقرة:111)، أو مقولة سقراط (المعيشة غير المجربة لا تستحق الحياة)، هي أقوال يبدو أنها لم تحظ لحد الآن بإعجاب وترحيب معظم الناس، لذلك فهم يجدون أمثال سقراط مزاحمين مزعجين، أو ذباباً من النوع الكبير على حد تعبير سقراط نفسه. وفي هذا الكلام اعتراف طبعاً بأن الحداثي أو صاحب النزعة الحداثية الخالصة، إن لم نقل غير موجود تماماً، فهو نادر قليل بلا شك.

□ **هل الحداثة متنافرة مع كل أنماط التدين، أم مع التدين السلفي وحسب؟ وبعبارة موجزة: هل الحداثة الدينية ممكنة، أم أن هذا المفهوم متهافت[1]؟**

■ إذا سلمنا بأن أول شروط التدين هو: الإيمان، والتعبد، والتسليم، والتقليد (لا أرمي من استخدام لفظة تقليد معناه الاصطلاحي في الفقه والأصول، إنما أقصد به التأسي والتشبه[2] توجّب القول إن الحداثة لا تجتمع والتدين، إلا إذا كان مرادنا من الحداثة معنى غير الذي أوردناه في الإجابة عن السؤال الأول، كأن يراد بها مجرد التفكير الجديد. ولذا أشرت في مواضع عدة إلى أنني لا أستسيغ تعبير (المستنير الديني) ولا أراه دقيقاً، بل اعتقد أنه ينطوي على لون من التناقض والتنافر بين عناصره[3]. ذلك أن الاستنارة بحسب معادلاتها في اللغات الأوربية تستلزم الحداثة والتجديد، وهذا ما لا يجتمع والتدين. نعم، يمكن، بل أعتقد شخصياً أنه يجب أن نجدد تفكيرنا الديني.

وإذا أخذنا التدين بمعناه العام جداً، المشتمل حتى على تكريس حقوق الإنسان، بواسطة الأنشطة السياسية والاقتصادية، أو تحقيق حياة جديدة عن طريق التكنوقراطيا، أو التمتع بحياة حالمة عن طريق تجارب حسية، ناجمة عن تعاطي مواد موهِمة، وهو ما صنعه أمثال استرنغ[4]، ولويد[5]، وآلن[6]، حيث توسعوا بمعنى التدين إلى هذا الحد،

---

(1) Paradoxical.

(2) Imitation.

(3) Paradoxicality.

(4) Frederick J.Streng.

(5) Charles L.Lloyd, Jr.

(6) Jay T.Allen.

فيمكن القول أن التدين يتجانس مع الحداثة، لأن نظير هذه التصورات للتدين لا يشترط فيه التعبد والتسليم، حتى ينطوي على تنافر وتناقض جوهري مع الحداثة.

□ **هل الأصولية الدينية[1] نمط من التدين السلفي، أم شكل من أشكال التدين الحداثي، ولماذا؟**

■ هذا يعود إلى معاني هذه الألفاظ والمصطلحات. إذا كانت الأصولية الدينية، نهضة أو تصورات دينية ذات نزعة ظاهرية، أو كانت التزاماً دقيقاً بالمعتقدات التقليدية، وإذا كان المقصود بالسلفية الدينية ما ذكرناه في جواب السؤال الثاني، يجوز القول إن الأصولية الدينية حالة من حالات التدين السلفي. أما إذا كان المراد بالأصولية الدينية معناها الأول، أي النزعة الظاهرية، والمراد بالسلفية الدينية مجموعة التعاليم التي يلقيها أمثال غنون، وشووان، فحينئذ ستبدو الأصولية الدينية معارضة للسلفية الدينية. إن أهل الحديث السنة، والإخباريين الشيعة، وهما يشتركان في هذه النزعة الظاهرية، لا يسعهم أبداً الانسجام مع أمثال غنون وشووان. أما إذا كان المراد بالأصولية الدينية معناها الثاني، أي الالتزام الدقيق بالمعتقدات السلفية، والمقصود من السلفية الدينية مجموعة التعاليم التي ينادي بها مفكرون دينيون من قبيل: غنون، وشووان، عندئذ يمكن اعتبار الأصولية الدينية والسلفية الدينية أسمين لشيء واحد.

بيد أنكم ربما تسألون: هل الأصولية الدينية نمط من التدين السلفي، أم نوع من التدين الحداثي؟ وهذا سؤال يستبطن قبلية تفيد أن ثمة على الأقل نوعين من التدين هما: السلفي، والحداثي. وكما قيل في جواب السؤال السابق، إذا اعتبرنا الشرط الأول للتدين هو التعبد والتسليم، إذ ذاك سيكون كل تدين تقليدي بالضرورة، ويبقى التدين الحداثي مفهوماً بلا مصداق. وعليه يتوجب القول: حيث أن الأصولية الدينية ضرب من التدين، وكل تدين تقليدي، إذن الأصولية الدينية نوع من التدين التقليدي. ولو أخذنا التدين بالمعنى الذي ذهب إليه أمثال استرنغ، ولويد، وآلن، حيث التعبد والتسليم ليسا من شروطه، عندها سيكون التدين التقليدي ممكناً، وكذلك التدين الحداثي، وعلى هذا الأساس يجب القول إن الأصولية الدينية لا يمكنها أن تكون تديناً حداثياً على الإطلاق.

□ **ما هي النقود الفلسفية والأنثروبولوجية أو الأخلاقية التي ترد على أسلوب التفكير والحياة التقليدي؟**

■ أتصور أن أخطر نقد يوجه لأسلوب التفكير والحياة التقليدي، أنه تعبدي يطالب بالتسليم والتقليد، لذلك فهو فرار من الاستدلال، بل ومناهض للاستدلال. يستشف أن العقلانية

---

(1) Religious fundamentalism.

والحرية عنصران رئيسان من العناصر المكونة للإنسانية؛ بمعنى أننا بمقدار عقلانيتنا وحريتنا نتمايز عن سائر الحيوانات، ونقترب من النموذج الإنساني، وبالتالي فالتعبد والتسليم والتقليد، وهي مقولات تتنافى على المستوى النظري مع العقلانية، وعلى المستوى العملي مع الحرية، ينبغي أن تنحدر إلى أدنى درجاتها الممكنة. لكن أسلوب التفكير والحياة التقليدي على العكس من ذلك، لـه قابلية أكيدة على توسيع وتعميق مديات التعبد والتسليم والتقليد، وليس التعبد سوى قمع الشعور بالتطلع والفضول، وتعطيل الحركة العقلانية. إن المتعبد ينحر مواهبه المتسائلة الباحثة عن الدليل، حينما يكون حيال موجود مقدس وكلام فوق النقاش. ولا يفوتني التذكير بأن التعبد إذا كان مرتكزاً إلى الدليل العقلي القاطع، فسيكون لـه حكم مختلف، بيد أنه ليس كذلك في جل الحالات.

حينما تتوقف حركة العقلانية الحرة، سيوافق الإنسان الكثير من الآراء والنظريات أو يعارضـها مـن دون أي دليـل أو برهـان. وهذا التأييد أو المعارضـة المفتقرة للدليل تمهد الأرضية لرذيلتين ذهنيتين:

الأولى: التعصب.

والثانية: الحكم المسبق.

يقول وليام جيمز في كتابه المميز (صـنوف الأحوال الدينية)[1]: إن من ضـروب الوفاء والالتزام بشـخص أو برأي معين، الوفاء والالتزام الذي يسـوقه ذهن ضـيق الآفاق يقدسـ الوفـاء والالتـزام بذاتهما إلى حدود الإفراط والتطرف. والحكم المسـبق، الذي ما هو إلا حكم يسبق المعرفة والعلم، هو في الحقيقة حكم بلا دليل أو شواهد، فقد أوضـح بشـأنه عالم النفس الأمريكي الشـهير غوردن آلبورت[2]، إنه رغم ارتباطه بعلل وعوامل شخصية، لكنه عموماً يلاحظ لدى أصحاب الأفكار والحياة التقليدية أضعاف ما يلاحظ عند غيرهم.

من جانب آخر، حينما يسـمح الإنسـان لنفسـه أن يؤمن بكلام من دون دليل أو برهان، فقد عرض نفسه لمخاطر الخرافات. أو ليس الحد الفاصل بين التعبد والخرافات غير واضح في العديد من الحالات؟ يقول الفيلسوف والمتكلم الهندوسي رادا كريشنان في كتابه الرائع (استعادة الايمان)[3]: (احترام المراجع الدينية وتقديسها يتعارض والبحث الحر، وهو ما يحول الدين نفسه إلى خرافة)، وطبعاً ما من إنسان تقليدي يرى مضامين تراثـه الـذي يؤمن به خرافـات، لكن يرى أمثالها في تراث الآخرين خرافات وترهات.

---

(1) The Varieties of Religious Experience.

(2) Gordon Allport.

(3) Recovery of Faith.

وماذا عسى أن تكون النتائج غير هذه حينما يكون الرفض والقبول بلا أية أدلة؟

اليقين المتطرف غير المسوغ، الناجم عن الجهل، والذي يتسبب في رذيلة (العجب)، يمكن أن يلاحظ أيضاً بشكل جلي ووفير في أسلوب التفكير والحياة التقليدي، أو لا أقل من أن هذا الأسلوب يفسح المجال واسعاً لظهور وتفاقم السلبيات المذكورة أعلاه. إن هذا اليقين غير المبرر، والذي يسمى أيضاً (الجزم والجمود)[1]، هو برأيي من أبرز مؤشرات عدم الرشد الفكري. لا نقاش في أن اليقين حالة نفسية وذهنية جد محبذة وطيبة، والسعي لإحراز اليقين عملية مباركة قيمة، إلا أن من يصل درجة الرشد الفكري يعلم جيداً ندرة اليقين المسوغ وشحته وتأخره، كما يتمكن بكل مهارة أن يتأقلم مع عدم اليقين أو قلته.

الجزم والجمود الفردي يتجلى على المسرح الاجتماعي في شكل عدم تسامح مع الآخرين ممن لهم وجهات نظر وأساليب تختلف عن أسلوبي أنا في التفكير والمعيشة. يرى الإنسان التقليدي اختلاف الآخرين عنه وليد تلوث فطرتهم، أو احتجابها، أو ارتكابهم للمعاصي، أو سوء نواياهم وخبث سرائرهم، وهو على كل حال ضرب من الانحراف والعوج. ولأنه يرى نفسه على الحق، يبدو له أن كافة الذين يفكرون ويعيشون بطريقة أخرى، مظهراً للعناد مع الحق، ولهذا فهو لا يطيق وجودهم.

وبالتالي، التفكير والحياة التقليدية تقتضي دوماً وجود أفراد لا يدافعون عن التراث ويحرسونه وحسب، بل ويكونون أيضاً تجسيداً له. هذه الحالة بحد ذاتها غير معيبة، إلا أنها تعرّض المجتمع التقليدي باستمرار للإصابة بداءين خطيرين:

1- الداء الأول وهو ذو صبغة جماعية، إذ الشريحة التي تعد حارسة للتراث، ستسيء استخدام القدرات والمكانة التي تحرزها عن هذا الطريق، وتنهمك في حراسة مطامعها ومصالحها باسم حراسة التراث.

2- الداء الثاني ويغلب عليه الطابع الفردي، فإن حياة الإنسان التقليدي تتبدل إلى حياة مستعارة، بمعنى أن الإنسان السلفي يرى قيمته فيما تقوله عنه الشريحة التي تحرس التراث. وبإيضاح آخر، الإنسان التقليدي معرض دائماً لخطر تسليم نفسه لشخص آخر يصنع منه (إنساناً كاملاً)، ويوجه حياته صوب المناحي (الحميدة). وإذا حصل هذا سينصب كل هم وغم الإنسان السلفي على إرضاء ذلك الشخص وخطب وده، وحينها لن يكون الإنسان السلفي مشغولاً بحياته، إنما يمارس حياة مستعارة ونيابية، وكأنه يعيش بالنيابة عن شخص آخر. على حد تعبير فريتز كونكل[2] في كتابه

(1) Dogmatism.

(2) Frit Kunkel.

(دعونـا نكـون طبيعيين)[1]: فإن مثل هذا الإنسـان يغنّـي، لكن لا لأنه مبتهج، ولا لأنه يؤمن بحسن صوته، بل لمجرد ظنه أن ذلك الشخص الآخر سيرتاح لغنائه. نظير هذه الحياة المستعارة النيابية، نشاهده في حلقات الشيوخ والطلبة والمريدين والمرادين.

هذه جملة من نقاط ضـعف الأسـلوب التقليدي في التفكير والحياة، وأخال أن كل نقـاط الضـعف هـذه إنمـا هي صـنيعة النقطة الأولـى، أي التهرب من الاسـتدلال ومحاربته.

□ **ماذا ترى من وشائج بين التحديث[2]، والتغريب[3]، والعقلانية[4]؟**

■ التحديث أو التجديد نظراً للإيضاحات التي مرت بنا في جواب السؤال الأول، ما هو في الواقع إلا التغريب. أما الصلة بين التحديث والتغريب وهما شيء واحد، وبين العقلانية، فلا تتجلى إلا إذا أوضحنا بداية ما نرمي إليه من العقلانية. إذا كان المراد بالعقل في العقلانية، العقل الذرائعي، والذي هو في أعماقه ضرب من العقل العملي، وجب القول أن العقلانية بدورها تسمية أخرى للتحديث أو التغريب. أما إذا كان المراد به العقل الشهودي والنظري بالمعنى الذي استخدمه القدماء، فلن يكون التحديث مغايراً للعقلانية وحسب، بل ومن ألد أعدائها وأضدادها. من هنا نجد العديد من أصحاب النزعة السلفية حينما يريدون الإشارة إلى الفلسفة الغربية الحديثة، يستخدمون بدل مفردة Philosophy (فلسفة) التي تعني لغوياً حب الحكمة، مفردة Misosophy التي تعني كراهية الحكمة، فهم يرون أن ما يسمى عقلاً في الغرب الحديث، ليس إلا تياراً مناهضاً للعقل وحرباً شعواء ضده.

□ **هل توافق على فكرة أن الحداثة لها نزعتها التعبدية[5]، وصـناعتها للأسـاطير[6] أيضـاً؟ وبأي معنى؟**

■ إذا تحققت الحداثة بالمعنى الدقيق للكلمة، فلن تنطوي طبعاً، لا على تعبدية، ولا على صناعة أساطير. بل هي متضادة بماهيتها وجوهرها مع التعبد، وصناعة الأساطير. ولكن كما أشرنا في جواب السؤال الثالث، قلما نعثر على إنسان يكون حداثياً مئة بالمئة. وعليه من الممكن باحتمال كبير أن يكون للذين تغلب الحداثة على شخصياتهم رواسب تقليدية في أذهانهم وضمائرهم، ولهذا السبب، قد تكون لهم تقاليدهم وأساطيرهم التي مع أنها مناقضة لروح الحداثة والتجدد، لكنها في كل الأحوال تجد لها متسعاً للظهور في المجتمع

(1) Let`s be Normal.

(2) Modernization.

(3) Westernization.

(4) Rationalization.

(5) Authoritarianism.

(6) Myth-making.

أو الحضارة التي تنعت نفسها بأنها حداثية. ببيان آخر، كما يوجد بجوار التراث[1] أشباه تراث[2]، لا يستحيل أن يكون ثمة إلى جانب التجدد[3] أشباه تجدد[4]. ومن الطبيعي أن تكون لأشباه التجدد هذه تعبدها ومصانعها التي تنتج الأساطير، بل اعتقد شخصياً أن المجتمع الغربي المتجدد اليوم لم يخل إطلاقاً من الحالة التعبدية وصناعة الأساطير، وهذا لا يعني إلا أن هذا المجتمع لم يتجدد لحد الآن كما ينبغي. أو ليست العلموية[5] والقومية[6] الشائعة في المجتمعات الغربية نمط من صناعة أساطير، تستمد خاماتها من مقولتي العلم والقومية؟

□ **ما هي الفروق الأساسية للعقل التقليدي عن العقلانية الحداثية؟**

■ العقلانية الحداثية عقلانية ذرائعية، وهي بالتالي سنخ من العقل العملي. في هذه العقلانية يمزج الإنسان معطياته التي اكتسبها عن طريق المشاهدة والتجربة والاختبار بالاستدلال المنطقي. وبعبارة ثانية، يجعل من حصاد تجاربه واختباراته ومشاهداته مواداً أولية لأدلة، تحدد القواعد المنطقية صورها. حصيلة هذه العملية التوفر على سلسلة من النتائج الجديدة، ويجب أن تكون هذه النتائج عينية[7] موضوعية، بمعنى الإنسان توفق لإحراز تأييد جماعي لها، وتتمكن من منح الإنسان القدرة على تخمين ما لا يوجد ولا يشهد بالفعل. هذه القدرة على التخمين والتنبؤ تخول الإنسان السيطرة[8] على الأحداث المستقبلية واحتوائها، ما يمكنه من البرمجة لها والتخطيط. هذه البرمجة والتخطيط هي غاية العقلانية الحداثية. من هنا لا تعد العقلانية الحداثية أكثر من أداة لتشكيل العالم كما نريد ونشتهي. والعالم الذي سيتعرض في هذه الحالة لتصرف الإنسان وتدخله، قد يكون عالم الطبيعة، أو المسرح الاجتماعي، أو الساحة الفردية، لكن العقلانية الحداثية على كل حال تنفع لتغيير العالم إلى الشكل الذي يريده الإنسان ليس إلا، بينما العقل التقليدي ينشد كشف الحقيقة قبل كل شيء.

استطاع أفلاطون بتأثير من تعاليم سقراط أن يكتشف أداة معرفية أسماها (عين

(1) Tradition.

(2) Pseudo-tradition.

(3) Modernity.

(4) Pseudo-modernity.

(5) Scientism.

(6) Nationalism.

(7) Objectivity.

(8) Control.

الروح) أو (عين الفؤاد)[1]، وكان يعتقد أنها أفضل من ألف عين. وقد وحد الحكماء الماضون بين عين الفؤاد هذه والمفهوم الأرسطي المسمى (العقل الفعال). وكان أرسطو نفسه يعتقد أن هذا العقل الفعال هو العنصر المتعالي على الشخصانية والفردانية في ذهن الإنسان، والذي بمستطاعه معرفة أي شيء. وهذا لم يكن معناه طبعاً أن كل إنسان يعرف كل شيء، إنما معناه أنه يمكن أن يعرف كل شيء، أي أن الإنسان عالم بجميع الأمور بالقوة لا بالفعل. وهكذا ظهر مفهوم (العقل)[2]، وهو نفسه العقل التقليدي الذي تميز:

أولاً: بأنه لا يعني بالغايات والأغراض العملية الصرفة.

وثانياً: بأن كل عالم الوجود يمكن أن يغدو متعلق علمه ومعرفته.

وثالثاً: ليست وظيفته تنظيم المعلومات المتأتية عن طريق المشاهدة والتجربة والاختبار، إنما يوفر لنا بنفسه وعلى نحو مستقل معلومات عن العالم الواقعي، لا يتاح لنا استحصالها بالحواس الظاهرية على الإطلاق.

□ **في عصر الحداثة والتجديد المضطرد، هل بالإمكان الاحتفاظ بالأسلوب التقليدي في التفكير والحياة، أم ثمة حتمية تسوق الإنسان قهراً إلى الأسلوب الحداثي؟**

■ لا شك أن مرادكم من عصر الحداثة، العصر الذي نزع فيه معظم البشر، وليس جميعهم، نحو الحداثة، فمن غير المفهوم القول أن أحداً يريد الإبقاء على الأسلوب التقليدي في عصر ينزع فيه الجميع إلى التجديد، لأن وجود هذا الفرد الواحد بحد ذاته دليل على أن الاتفاق التام على الحداثة غير حاصل.

يبدو أن سلطان الحداثة، لا يكره الإنسان على التفكير والحياة الحداثية، لكنه يجعل الأفكار والحياة التقليدية صعبة المنال، وكلما ازداد عدد الذين يختارون الحداثة، وكلما أوغلت الأفكار والحياة الحداثية في النقاء والعمق، كلما كان انتهاج الأسلوب التقليدي أصعب من الناحية النظرية والعملية.

□ **هل تعتبر العالم الحداثي مأزوماً، أم أنه يعاني بعض المشكلات ليس إلا؟**

■ إذا كان المقصود من (الأزمة) أوضاعاً وأحوالاً متزلزلة، تنم عن تغيير أساسي سيحدث قريباً، لا أتصور أن عصر الحداثة يعاني حالياً من أزمة، ولن يترك مكانه قريباً لعصر آخر. بالطبع لا يخلو هذا الكلام بذاته من غموض، ذلك أن لفظة (قريباً) مضببة وحدودها غير معلومة.

أما إذا كان المراد من (الأزمة) ظروفاً اجتماعية تتسم بتضعضع غير مألوف وغير

---

(1) The Eye of the Soul.

(2) Intellect.

مسبوق نتيجة ضغوطات شديدة، بحيث يتعرض الوضع الاجتماعي للخطر، ينبغي القول أيضاً أن عصر الحداثة غير مأزوم.

وإذا كان مرادنا من (الأزمة) وضعاً اجتماعياً تخضع نماذجه وقيمه الثقافية للنقد والنقاش، يتسنى الحكم بأن عصر الحداثة يعاني حالياً من أزمة، إذ ليسوا قلائل أولئك المفكرين الذين نقدوا النماذج والقيم الثقافية لعالم الحداثة، إن من منطلق سلفي، وإن من منطلقات ما بعد الحداثة، وهذا وضع لم يكن مشهوداً على الإطلاق قبل الحرب العالمية الأولى مثلاً. لكن الأزمة بهذا المعنى، هي على كل حال شرط طبيعي ووضع إيجابي للتجديد الحقيقي. إن عصر الحداثة لم يواجه ظرفاً غير متوقع بظهور هؤلاء النقاد، إنما اقترب أكثر من التحقق الفعلي لمقتضياته ولوازمه المنطقية.

□ **ماذا يمكن أن يرد على الحداثة من نقود؟**

■ أظن أن أهم نقد يمكن أن يوجه للحداثة هو علمويتها. العلوم التجريبية[1] بحد ذاتها غير معيبة على الإطلاق، ولكن حينما تجري محاولات لصناعة إيديولوجيا من العلوم التجريبية، التي هي في جوهرها وحسب التعريف، مختصة بعالم الطبيعة ومحدودة به، والتوسل بتلك الإيديولوجيا للحكم على كل عالم الوجود، وعندما يسعى البعض لجعل التجربة والاختبار والمشاهدة، وهي من سبل معرفة الواقع الموضوعي، الطريق الوحيد لمعرفة الواقع، وبكلمة واحدة، حينما تُعشي قدراتُ العلوم التجريبية أعيننا عن القيود الحتمية التي تكبل هذه العلوم، إذ ذاك سنكون وجهاً لوجه أمام العلموية[2]. هذه العلموية، وهي بحد ذاتها موقف ابستيمولوجي[3]، علاوة على أنها تفتقر لأي دليل أو برهان، ستؤول عبر قنوات نفسانية غير منطقية إلى نزعة مادية[4]، تعد بطبيعة الحال موقفاً انطولوجياً[5]، وميتافيزيقاً[6]. في البداية، قيل بلا أي دليل: إن الحس والتجربة هما السبيل الوحيد لمعرفة عالم الوجود (العلموية)، وقيل بعد ذلك وبلا دليل أيضاً: إن الوجود محصور فقط فيما يخضع للحس والتجربة (المادية).

هذه (العلموية، والمادية) أدخلتا الإنسان العصري في دوامة وحيرة ضاغطة، بخصوص القيم الذاتية والغائية، والعلل الغائية، والمعاني الوجودية والكلية، والكيفيات، وحرمته من الحياة الروحية الزاخرة بشتى ألوان الرضا. والحياة الروحية هنا لا تعني

---

(1) Science.

(2) Scientism.

(3) Epistemological.

(4) Materialism.

(5) Ontological.

(6) Metaphysical.

ضرورة اعتناق أحد الأديان التاريخية المعروفة، بل تفيد التوافر على رؤية للعالم والإنسان، تسبغ على صاحبها الطمأنينة والبهجة والأمل.

لقد أجادت الفيلسوفة الإنجليزية الراحلة آيريس مرداك، إذ أكدت أنه ما من نظام أخلاقي لا يرتكز إلى دعائم ما ورائية وفلسفية. وميتافيزيقا الإنسان الحداثي وفلسفته لا يمكن أن تفضي على صعيد الأخلاق، لغير النزعة العاطفية الشديدة، أي إلى فكرة أن منبت جميع الأفعال الأخلاقية، والحكم الوحيد على الحسن أو القبح الأخلاقي، هو اللذة والألم. وهذه نظرية تختزل الأخلاق إلى علم نفس، وتشجع الإنسان على التمسك بالوضع القائم. وقد تروق هذه الفكرة لبعض السطحيين، لكنني لا أظنها تقنع أي إنسان متعمق التفكير.

هذه مشكلات معرفية وانطولوجية وأخلاقية، تتصل بعلاقات الإنسان بنفسه، وبالآخرين، وبالطبيعة، وقد أفرزت معضلات أخرى، ليست أزمة البيئة وتخريبها إلا واحدة منها، وطبعاً أكثرها إحراجاً وفوتية.

□ **إن كنا نستطيع، وإن كان لابد لنا أن نتخطى الحداثة، فهل بمقدورنا اختيار المرحلة القادمة بأنفسنا؟ وهل يمكن العودة إلى التراث والتقاليد أم لا؟ هل لابد أن نضع أقدامنا على أرض ما بعد الحداثة؟**

■ ما يحتاج إليه الإنسان المعاصر، ليس تخطي الحداثة، إنما التغلب على نواقصها. واعتقد إن بالإمكان التغلب على هذه النواقص، بل يجب التغلب عليها. إن العودة ثانية إلى الحياة والأفكار التقليدية لا هي ممكنة ولا هي محبذة. غير ممكنة لأن الإنسان آثر تحرره من سلسلة من الجهالات والأخطاء، تخلى نهائياً عن نمط الحياة التقليدية، ويبدو أن الذي ينعتق من الجهل، لا يستطيع أن يعيش وكأنه لا يزال على جهله القديم. ثم أنها غير محبذة، لأن الإنصاف يملي علينا القول أن الحياة التقليدية غير خالية من سلبيات وعيوب. ومن ناحية أخرى، يبدو أن الحياة والأفكار ما بعد الحداثية هي الأخرى، ليست سوى استمراراً منطقياً وطبيعياً للحداثة، وبانتهاجها لن نكون قد دخلنا أرضاً أخرى.

في الخاتمة لا بأس من الإشارة إلى نقطة، وإن كانت غير ذات صلة مباشرة بالسؤال. في بلادنا يلغي المفكر الباحث عن الحقيقة المحضة نفسه أمام مشكلة ملحة ومحرجة. من ناحية يرى أن الحداثة والأفكار والأساليب الحداثية لا تخلو من نقاط ضعف كبرى، وتحري الحقيقة يملي عليه التأشير بصراحة ودقة إلى تلك النقاط، حتى يعتق نفسه والآخرين من الجهل والغفلة. ولكن من ناحية ثانية، يجد أن التوكيد على نقاط الضعف هذه قد يوحي للبعض أن الأفكار والحياة التقليدية (وبالتفسير الذي يحملونه هم عنها) خالية من أية نواقص أو ثغرات، أو أن الحداثة لا تتمتع بأية إيجابية، والحال أن كلا هذين المنحيين غير صائب. إن أجلّ سمات الحداثة وأرقاها،

والتـي نحتـاج إليهـا أكثر من أي شـيء آخر، هـي التحرر الفكري، والنزعـة البرهانية، وعدم الخضوع لأي شيء، إلا بشفاعة الدليل والبرهان. إن هذه النزعة البرهانية هي في حقيقتها صـنف من المسـاواة[1] الثقافية، التي لو أخذت مأخذ الجد، لما كتب التفوق والعلو الثقافي إلا للدليل وقوة البرهان، وبالتالي سيضيق المجال على المكر والخداع، وإسـاءة اسـتغلال بسـاطة الناس، وكذلك على نزعة العنف والإرهاب. النزعة البرهانية، حتى لو لم تتمكن عملياً من صـد السـطحيين والمخادعين والإرهابيين عن التدخل في شؤون الناس، فقد تستطيع فضحهم وتقديمهم على حقيقتهم. ناهيك عن أنها حتى لو لـم تنهض بهـذه المهمة الثانية، فإن من واجبنـا الأخلاقي كموجودات عاقلة، ولمجرد أننا أصـحاب عقل، أن نزن آراءنا وآراء الآخرين بميزان الدليل والبرهان ما أمكن، ولا نوافق الفكرة أو نعارضها إلا بحسب متانة الدليل أو ضعفه. وهذا الواجب أهم وأخطر الواجبات الأخلاقية الخاصـة بالمعتقدات، أو على حد قول جيمز هو أهم مسـؤولياتنا العقيدية.

كما أن احترام التفرد الإنسـاني وإفسـاح المجال للإنسـان، كي ينقل كل ما عنده بالقوة إلى حيز الفعل، ويقدم نفسه كما هو، ويصنع نفسه كما يشاء، ليست من السمات التي تخفى أهميتها وقيمتها على أحد. إن تشديد الحداثة على احترام الحريات الفردية، والذي لا يعني تشجيع الإباحية واللاأبالية إطلاقاً، يعود أولاً وأخيراً إلى احترامها للإنسان وخصوصـية الفرديـة، وينطلـق من حقيقـة أن التفرد الواقعي لا يتأتـى إلا بالحرية وعن طريقها.

مجرد هاتين السـمتين، احترام عقلانية الإنسـان، وإجلال حريته، تكفيان لحملنا على النظر بعين الاحترام للحداثة وتصـوراتها حول الإنسـان والعالم، رغم إقرارنا من جانب آخر بثغراتها وكبواتها.

---

(1) Egalitarianism.

الفصل الحادي عشر

السَّلَفيّون

□ **ما هي الطروحات الرئيسة للسلفية[1]؟ هل يطلق السلفيون (التقليديون) أقوالهم وآراءهم بوصفها أصل الموضوع، أم أنهم يستدلون عليها ببراهين وأدلة من خارجها؟**

■ قبل أن أجيب عن السؤال، أرى من الضروري الإلماح إلى بعض النقاط فيما يتصل بمفردة التقاليد أو التراث (سُنّت) وما يرمي إليه السلفيون من هذه المفردة. للتراث معان عديدة ومتنوعة، وكثيراً ما تستعمل هذه الكلمة للإشارة إلى الرسوم والأعراف والعادات، أو كمعادل للأسلوب والمسلك والمنهج والتقليد. ولا يروم السلفيون أياً من هذه المعاني حينما يتحدثون عن التراث، إنما يعتقدون أننا من حيث نحن بشر، نتمتع بمواهب وميزات ذاتية، أي أن هناك سمات يشترك فيها كافة البشر بلا أي استثناء، هذا أولاً. وثانياً لا يشاركنا أي موجود آخر في هذه السمات. وعليه فإن آراء بعض الوجوديين القائلة أن الإنسان ليست له ماهية أو طبيعة أو ذات، وإن الوجود في الإنسان يسبق الذات أو الماهية، ستكون متطرفة وغير مسوغة ولا مقبولة. الإنسان فقط له القابلية على التفكير والاستدلال من بين كل مخلوقات عالم الطبيعة. إنه كائن متعقل (والتعقل طبعاً غير التفكير والاستدلال) وهو مختار، ويتمتع بالهيمنة على سائر الموجودات في عالم الطبيعة. ولأن التعقل إحدى المواهب الخاصة بنا نحن البشر، والمشتركة بيننا جميعاً، فمن الطبيعي أن يقود التعقل أصحابه إلى نتائج وحقائق واحدة في كل الأزمان والأماكن والظروف والأحوال. بعبارة أخرى حينما نتطلع أن يصل البشر وهم أصحاب خصائص إدراكية وعقلانية مشتركة، إلى حقائق واحدة في مواجهتهم لعالم الوجود، فإن تطلعنا هذا ليس بالتطلع اللاعقلاني أو غير المنطقي. الواقع أن البشر منذ فجر التاريخ توصلوا فعلاً إلى مثل هذه الحقائق المشتركة. إنها حقائق لا تصطبغ بألوان الزمان والمكان والأحوال المختلفة لماذا؟ لأنها حقائق. فلا هي قديمة ولا هي جديدة، ولا هي شرقية ولا هي غربية، ولأنها بلا وطن فالعالم كله وطنها، ولا تعد غريبة أجنبية أينما كانت، بل معروفة محترمة في كل مكان. السلفيون يسمون مجموعة هذه الحقائق الشمولية الدائمية[2] تقاليد. وحينما يتحدثون عن

---

(1) Traditionalism.

(2) Universal Truths.

السلفية أو التقليدية، يقصدون أنهم مؤمنون ملتزمون – نظرياً وعملياً – بهذه المجموعة من الحقائق المتعالية على الزمان والمكان.

بعد هذه المقدمة، أخالني أقدر على الإجابة عن السؤال (ما هي الطروحات الرئيسة للسلفية؟) والذي سيتبدل إلى السؤال (ما هي مجموعة الحقائق الشمولية الأبدية التي يتحدث عنها السلفيون؟) الجواب هو أن أول طروحاتهم يتمثل في أصل وجود مثل هذه الحقائق العامة الشاملة الكونية. وفي الخطوة التالية يتوجب القول أن السلفيين لم يحصوا هذه الحقائق على وجه الدقة، ليتاح لنا تقديم لائحة كاملة بها. غير أننا إذا اكتفينا بأهم هذه الحقائق، واتبعنا آلدوس هوكسلي[1] الروائي والناقد البريطاني المعروف (1894 – 1963) فيما أورده في مدخل كتابه (الفلسفة الخالدة)[2]، حيث صنف هذه الحقائق المهمة إلى ثلاث مجاميع: حقائق ما ورائية (أو فلسفية) وسيكولوجية (أو أنثروبولوجية) وأخلاقية، ربما أمكننا القول أن الطروحات الرئيسة للسلفيين هي:

أ – الطروحات الماورائية

الوجود ذاته أو قل الحقيقة، أمر ذو مراتب، وعليه فالموجودات تتمتع مقارنة إلى بعضها بوجود أقل أو أكثر أو متساو. ولعالم الوجود نظام تراتبي متسلسل.

فكرة أن الوجود أو الحقيقة أمر ذو مراتب، فكرة تخالف طبعاً الفهم العرفي[3] القائل أن (ألف أكثر بياضاً من ب) أو (X) أكبر من (Y) أو (حسن أجمل من حسين) لكنه لا يقول أبداً (الإنسان أكثر وجوداً من الحجر). أي أنه لا يرى لصفة (الموجود) أو (الواقعي) أو (الحقيقي) مراتب تفضيلية. أما إذا جارينا صفات مثل الأرسخ وجوداً أو الأرسخ واقعية، أو التوفر على وجود أكثر، أو التمتع بواقعية أكبر، بمعنى (التمتع بسهم أوفر من خواص الوجود في نفسه)، حينئذ يمكن القول أن شيئاً أكثر وجوداً من شيء آخر. وطبعاً شريطة أن نعرف خصائص الوجود في نفسه أو الوجود من حيث هو وجود. وقد قيل أن للوجود من حيث هو وجود خصائص أهمها:

1- القدرة.

2- الدوام الزمني، أو الحضور في الأزمنة.

3- الامتداد المكاني، أو الحضور في الأمكنة.

---

(1) Aldous Huxley.

(2) The Perennial Philosophy.

(3) Common sense.

4- الوحدة.

5- الأهمية.

6- القيمة أو الخير أو الحُسن.

واضح جداً، أننا إذا سلمنا بأن هذه هي خصائص الوجود من حيث هو وجود، وإذا أذعنا بأن هذه الخصائص هي الأخرى ذات مراتب ودرجات، أمكن القول أن ذلك الشيء أكثر وجوداً أو واقعيةً من هذا الشيء، فيما لو كان له نصيب أوفر من هذه الخصائص.

إذا كان للموجودات وجود أقل أو أكثر أو متساو مع بعضها، كان عالم الوجود نظاماً تراتبياً متسلسلاً على رأسه موجود يتصف بأنه:

1- قادر مطلق، بمعنى أن قدرته بلا نهاية ولا حدود يقف عندها.

2- سرمدي، أي أن حضوره في الأزمنة بلا حدود يقف عندها.

3- حاضر في كل مكان، أو قل أن حضوره في الأمكنة بلا أي تخوم تحده.

4- بسيط، أي أن وحدته مطلقة لا يأتيها الانقسام والتعدد من بين أيديها ولا من خلفها.

5- مطلق، بمعنى أن أهميته كاملة تامة.

6- كامل، أي أن قيمته بلا قيد أو شرط.

هذا الموجود الذي يتوفر على كل واحدة من الخصائص الستة للوجود من حيث هو وجود، بأعلى ما يمكن تصوره من الدرجات، يقف حسب ما قلنا على رأس هرم الوجود. وما بين رأس الهرم إلى قاعدته فاصلة تملؤها جميع ممكنات الوجود (لاحظ بدقة: جميع ممكنات الوجود)، بمعنى أن كل ما لم يكن وجوده مستحيلاً أو ممتنعاً، كان له بالضرورة مكان في هذا الهرم أو مرتبة على سلّم الوجود.

يمكن تحديد أربعة مراتب أو مقامات لنظام الوجود التراتبي هذا:

1- مقام الذات الإلهية، أو حسب تعابير الحكماء والعرفاء: الله غير الظاهر، الأمر اللامتناهي، الإله المتعالي على الله (تعبير تيليش)، الألوهية[1] (تعبير اكهارت)، الغيب العَمي[2] (تعبير يعقوب بوهمه). والمراد جوانب من مقام الألوهية متعالية على مستوى إدراكنا وفهمنا، ويمكن القول أنها موضوع الإلهيات السلبية أو التنزيهية.

2- الله الظاهر، أو عالم الملكوت، أي جوانب من مقام الألوهية يتسنى لأذهاننا فهمها وإدراكها، ويمكن القول أنها موضوع الإلهيات الإيجابية.

---

(1) Gottheit.

(2) Ungrund.

3- جوانب من ما سوى الله أو عالم الخلقة لا تدرك بالحواس الظاهرية، أي النفس، ومبدأ الحياة، والحياة، والوعي، والوعي الذاتي، والأفكار، والعواطف، والأحاسيس والانفعالات، والأخيلة، والرؤى، والمنامات والأوهام.

4- جوانب من ما سوى الله أوعالم الخلقة تدرس عادةً بالحواس، وهي المادة (الأجسام) وخواصها، والكتلة والطاقة، والزمان والمكان.

تقسيم عالم الوجود إلى أربع مراتب ليس من الأفكار الضرورية التي نروم التوكيد عليها. إذ يمكن أن يرقى عدد هذه المراتب إلى ما لا نهاية. إنما يمثل هذا التقسيم أقل ما يمكن ذكره من مراتب للوجود. وما نتوخى التأكيد فقط عليه هو أن الوجود ذو مراتب متعددة.

نلاحظ في هذه الصورة التي قدمناها لعالم الوجود: أولاً: فرزاً بين الله وما سوى الله. ثانياً تميزاً بين جوانب قابلة للإدراك وأخرى غير قابلة للإدراك فيما يتعلق بالله، وبين جوانب محسوسة وأخرى غير محسوسة فيما يتعلق بما سوى الله. وطبعاً حينما يجري الكلام عن مراتب عليا في نظام الوجود، ويقال أنها أكثر واقعية من المراتب الدنيا، لا يراد من هذا أن المراتب الأدنى وهمية أو غير واقعية، إنما المراد فقط أن واقعيتها أقل. ظل الشيء، أو صورته في الماء أو المرآة أمر واقعي ليس وهمياً، لكن واقعيته أقل طبعاً من أصل ذلك الشيء.

يتسنى القول أن لهذه الصورة المرسومة لنظام الوجود خصيصتين: الأولى أن لكل شيء مكانه المحدد فيها. والثانية أن كل شيء فيها لا يكون إلا في مكانه.

والآن، من أجل أن ننتقل من الطروحات الماورائية للسلفيين إلى طروحاتهم الأنثروبولوجية، لابد من الإشارة إلى نقطة تمهيدية هي أن البشر لا يحتلون أرقى المراتب في سلم الوجود. فثمة موجودات أرقى بكثير منا ومن الموجودات التي تطالها حواسنا الظاهرية. أي أنها تتمتع بوجود وواقعية أكبر، ولها قدرات وأهمية وقيمة أكثر مما لنا. وهذه فكرة لا تجاريها الفلسفة والانثروبولوجيا في العصر الحديث.

ب - الطروحات الأنثروبولوجية

العالم الأصغر مرآة العالم الأكبر. أي أن الإنسان خلاصة لعالم الوجود. وإذا كان لعالم الوجود أربع مراتب أساسية، فللإنسان أيضاً مراتب أربع هي: البدن، والذهن، والنفس، والروح، تتناظر على الترتيب مع المراتب الأربع لعالم الوجود، أي: الجوانب المحسوسة لما سوى الله، والجوانب غير المحسوسة لما سوى الله، الجوانب القابلة للإدراك من الله، والجوانب غير القابلة للإدراك من الله.

قبل أن نقدم إيضاحاً جد مختصر لكل واحدة من مراتب الإنسان، أود التذكير

بشـيء ربمـا كان معروفـاً لـدى الكثيريـن، وهو أن لكل من ألفـاظ (الذهن) و(النفس) و(الـروح) كثيـراً مـن المعانـي والاسـتعمالات، وقد تتـرادف وتتطابق فـي بعض هذه الاسـتعمالات، بيـد أننـا فـي هذا البيان لا نرمي من كل واحـدة منها لغير المعنى الذي سوف نذكره.

المرتبة الأولى من مراتب الإنســان هو البدن، وذروته الدماغ، وهو ما لا حاجة به لمزيد من الإيضاح.

المرتبـة الثانيـة هـي الذهن، أو شـلال الوعي الذي لا يمكـن إحالته إلى الدماغ، ولا يصـح ربطه به ربطاً تاماً مطلقاً.وهو ما نستشـعره بثلاث صـور: اليقظة، والأخيلة، والرؤى.

المرتبـة الثالثـة هـي النفـس، أي ينبوع شـلال الوعي الذي لا يظهـر أبداً في هذا الشـلال، بمعنى أنه لا يُشـهد ولا يُرى. ليسـت النفس مصـدر تيار الذهن وانسـيابيته وحسـب، بـل هـي معيـن كل التحولات التي تطرأ على الإنسـان وتعرض له. السـبب الذي يخولني أن أنسب كل ما أعيشه من تحولات لنفسي، واعتبرها تحولاتي أنا، هو (نفسـي) هذه. النفس آخر محطات التفرد والخصوصـية الشخصـية للإنسـان. في هذه المرتبة يتوفر الإنسـان مع الإله القابل للإدراك على علاقة (أنا - أنت) على حد تعبير مارتن بوبر.

المرتبة الأخيرة هي الروح، والتي لا مكان فيها للتفرد والخصوصـية الشخصـية. إذا كانـت النفـس مجـالاً للارتبـاط مع الإلـه القابل للإدراك، فالـروح مجال يتحد مع الله المتعالـي علـى التحديـد والإدراك. النفس والإله القابل للإدراك أمران متمايزان. أما الروح والإله غير القابل للإدراك فلا تمايز بينهما. الروح بتعبير الهندوس، هي الآتمن[1] وهي ذاتها البراهمن[2]. إنها الجزء البوذي من الإنسان كما يقول البوذيون. وهي مرتبة فوق كل زوائد النفس وشـوائبها، لذلك كانت (على حد تعبير اكهارت) ذلك الشـيء من باطن الإنسـان الذي لم يُخلق ولا يقبل الخَلق، وهو ذلك الشـيء الذي أشـار إليه الحلاج بقوله: أنا الحق.

يتوفر كل إنسان على هذه المراتب الأربع، بيد أن درجة فعليتها تختلف من شخص إلى آخر. وحينما تلاحظ كل مرتبة من هذه المراتب في نفسـها، تبدو كلاً منسـجماً متجانساً كاملاً، لكنها في الواقع محاطة داخل المرتبة الأرقى.

---

(1) Atman.

(2) Brahman.

ج – الطروحات الأخلاقية

الأخلاق مجموعة دساتير تعمل على تحول (الذات) الإنسانية وتبدلها. ويؤدي هـذا التحـول بدوره إلى أن يستشعر الإنسان العالم بطريقة مختلفة. وبهذا فللأخلاق أواصرها الوثيقة بعلم الإنسان (الانثروبولوجيا) وعلم المعرفة (الابستيمولوجيا) وعلم الوجود (الانطولوجيا)، حيث أن إعادة النظر في السلوك والتصرفات وتحسينها (الأخلاق) يفضي إلى انبثاق وضع جديد في (الذات) الإنسانية (علم الإنسان) وهذا الوضع الجديد يؤدي إلى قدرة الإنسان على رؤية ومعرفة (علم المعرفة) العالم بأسلوب أكثر تطابقاً مع الواقع (علم الوجود).

على صعيد محتوى الأخلاق، ينبغي القول أن الأخلاق تتلخص في الفضائل الثلاث: التواضع، والإحسان، والصدق. ليس معنى التواضع أن نفرط بكرامتنا، إنما معناه أن ننظر لأنفسنا من زاوية الآخرين. أو أن ينظر الإنسان لنفسه وكأنه شخص آخر. والإحسان معناه أن ننظر لشخص آخر وكأنه نحن. والصدق (وهو ما يمكن برأيي تسميته "طلب الحق" أيضاً هو السعي لمعرفة الأشياء كما هي بالفعل. فضيلتا التواضع والإحسان تجعلنا نوحّد بين أنفسنا والآخرين، أو نبدل مكان طرف وآخر. أي أنهما فضيلتان تحررانا من ذاتنا الشخصية الفردية، والواقع انهما تفرغانا من أنفسنا وذواتنا وتجعلانا مستعدين لتلقي الأشياء والامور كما هي. بعبارة اخرى، انهما يساعدانا على أن لا نطبع الأشياء والأمور بألواننا، إنما ندركها كما هي. وهكذا فالتواضع والإحسان شرط لازم لتحقق الفضيلة الثالثة أي الصدق.

ليس للعلم والعمل، أو المعرفة والمنهج، من فاعليّة وتأثير إلا مع بعضهما. إنهما متلازمان متلاصقان. وهما متقاربان منذ البداية، وكلما سرنا معهما إلى الأمام تضاعفت هذه القرابة ويبقى التقارب يزداد ويزداد إلى أن يبدوان كشيء واحد، بحيث يصعب الفصل بينهما.

لا يمكن الثقة بالدواعي الداخلية والشخصية للإنسان على صعيد الأخلاق، إذ لا يمكن لهذه الدواعي أن توجّه أعمال الإنسان وحياته بنحو مقبول. فأنفع ما يمكن أن تقدمه هذه الدواعي من خدمة للإنسان هي أن تهديه إلى (التقاليد) وتضع يده في يدها. وهذه الفكرة على الضد تماماً من الخطاب الشائع اليوم. فالدواعي الداخلية محمودة اليوم ومهمة جداً. يرى الإنسان العصري لنفسه، وبتعبير أدق لجانب من جوانب نفسه، نوعاً من القدسية، حتى وكأنه لا يرى أي شيء في العالم أكثر إدهاشاً وأهمية منه، والحال أنه ينبغي ترجيح التقاليد على الأحكام الشخصية، وتقييد الثانية بالأولى.

كان هذا عرضاً موجزاً جداً، وربما ناقصاً، لأهم طروحات التقليديين على الصعد

الثلاث: الماورائي، والأنثروبولوجي، والأخلاقي. ولمزيد من التفصيل والشروح لا مناص من مراجعة الكتب والرسائل والأبحاث الغزيرة التي كتبها التقليديون وأصدروها. وأخص بالذكر كتاب (الفلسفة الخالدة) لآلدوس هوكسلي، و(الحقيقة المنسية) و(أبعد من ما بعد الحداثة) لهيوستون اسميث، و(الدين في العالم الحديث) للورد نورث بورن، و(نظرة إلى العالم) ليعقوب نيدلمان.

أما حول السؤال: هل يعتبر السلفيون آراءهم أصل الموضوع، أم أنهم يستدلون عليها ببراهين معينة، فلابد لي من القول أنني لا أمتلك جواباً واضحاً له. من ناحية يعتقد التقليديون أن طروحاتهم مجموعة حقائق توصل إليها جميع البشر، لهذا ربما لا يرون ضرورة للبرهنة عليها، إنما تتلخص مهمتهم في التذكير والتنبيه، أي لفت الأنظار ثانيةً إلى أشياء معلومة معروفة مسبقاً. ولكن من ناحية ثانية، نلقي الكثير من الأقوال في كتاباتهم يمكن أن تعد أدلة وبراهين على تصوراتهم، بصرف النظر عن صحة هذه الأدلة أو سقمها، وضعفها أو متانتها.

□ **كيف تنظر للماضي التاريخي للسلفية بمعناها المحدد هذا، في العالم عموماً، وفي الثقافة الغربية على وجه الخصوص؟ وما هي مكانة هذه المدرسة وسط تجاذبات التراث والحداثة؟**

■ بمعنى من المعاني، يرجع تاريخ الحالة السلفية إلى مطلع التاريخ الإنساني. فطبقاً لما يقوله السلفيون أنفسهم، تعد طروحاتهم الرئيسة جملة من الحقائق لها شموليتها التاريخية والجغرافية، أي أنها كانت وستبقى مقبولة متبناة من قبل كل البشر في جميع الحقب التاريخية والأصقاع الجغرافية. يمكن العثور على السلفية حتى في العلوم والمعارف التقليدية للأقوام البدوية في كل أرجاء العالم، كما يمكن ملاحظة صورها المتكاملة في الأديان العالمية الكبرى.

ولكن بمعنى آخر، أي لو كان المراد من السلفية نزعة واعية لجملة من الآراء والمعتقدات تقف على الضد تماماً من آراء ومعتقدات الإنسان العصري، ينبغي القول أن هذا المسلك الفكري تم أحياؤه من قبل الحكيم والعارف الفرنسي رينيه غنون[1] (1886 – 1951) الذي سمى نفسه بعد اعتناقه الدين الإسلامي عبد الواحد يحيى. وبالتالي فهو تيار لا يعادل عمره قرناً من الزمان. تكون هذا المنحى بشكل مميز ومستقل بجهود رينيه غنون وآنئذ كينتش كوما راسوامي[2] الحكيم وعالم الفن السريلانكي (1877 – 1947) الذي يعد أعظم مؤرخي الفن الهندي، واستقطب بعد ذلك العديد من المفكرين والعلماء.

---

(1) Rene Guenon.

(2) Ananda Kentish Coomaraswamy.

لا مـراء أن المنحى السـلفي ينحـاز إلـى التـراث والتقاليد فـي تجاذبات التراث والحداثـة، أو فـي النـزاع بيـن التراث والحداثـة وما بعد الحداثـة، وينافح عن التراث حيال الإشكاليات التي اصطنعتها لـه الحداثة وما بعد الحداثة. وطبعاً يجب أن لا نعتبر دفاعات سـلفيين، من قبيل رينيه غنون، وكوماراسـوامي، وفريتيوف شـووان[1]، وتيتوس بوركهـارت[2]، وهيوسـتون اسـميث[3]، ومارتين لينغـز[4]، وماركو پاليسـ[5]، وآلدوس هوكسـلي، واللـورد نورث بورن[6]، ويعقوب نيدلمـان[7] عن التراث والحكمة الخالدة والدين، طروحات مماثلة لما يثار في أوسـاطنا دفاعاً عن التراث والدين. فما نسـمعه ونطالعه في أوسـاطنا من دفاعات تتسـم عادة بالسـطحية والتسـرع والغفلة، لا ينم عن معرفـة وافيـة لا بالتـراث ولا بالحداثة. لهذا فهو يظلم كليهما في آن واحد، ولا يراعي الإنصاف والطابع العلمي في أحكامه، وبالتالي لا نراه يرضي السلفيين المتعمقين، ولا الحداثيين المتمرسين.

□ **ما هي الحكمة الخالدة[8] أو الفلسفة الخالدة[9]، التي ينادي بها السلفيون؟ هل هي ضرب من الفلسـفة أم شـكل من أشـكال الميتافيزيقا أم لا هذه ولا تلك؟ وما هي طبيعة العلاقة بينها وبين الفلسفة الغربية الحديثة؟**

■ المصطلح اللاتيني (Philosophia Perennis) المعادل للاصطلاح الإنجليزي (Perennial Philosophy) والمعادل تقريباً للعبارة العربية (الحكمة الخالدة) والمصطلح الفارسي (جاودان خرد) أطلق لأول مرة من قبل الحكيم الألماني ليبنتس. وبمقدورنا مجاراة هوكسلي في القول أن ما أراده ليبنتس والسلفيون الذين استخدموا هذا المصطلح هو مجموعة تتألف من: (ميتافيزيقا تُصدّق حقيقة إلهية ضرورية لتحقق عالم الجمادات والنباتات والحيوانات، وعلم نفس يجد في نفس الإنسان شيئاً يشبه الحقيقة الإلهية، أو هو عين الحقيقة الإلهية، وأخلاق ترى غاية البشر القصوى العلم بمبدأ لكل الموجودات يسكن داخل الموجودات وخارجها).

---

(1) Frithjof Schuon.

(2) Titus Burckhardt.

(3) Huston Smith.

(4) Martin Lings.

(5) Marco Pallis.

(6) Lord Northbourne.

(7) Jakob Needleman.

(8) Sophia Perennia.

(9) Perennial Philosophy.

الإجابة عن السؤال: (هل الحكمة الخالدة أو الفلسفة الخالدة ضرب من الفلسفة أم نمط من الميتافيزيقا، أم لا هذه ولا تلك؟) يرتبط ارتباطاً وثيقاً بما نتغيّاه من مفردتي (الفلسفة) و(الميتافيزيقا).

إذا كان المقصود من الفلسفة (جهد نظري لتقديم رؤية منظومية جامعة متكاملة للعالم الواقعي بأسره)، أو (سعي لوصف كنه العالم الواقعي وحقيقته) أو (علم يساعدنا على رؤية ما نقول، وقول ما نرى)، إذ ذاك ستكون الحكمة الخالدة ضرباً من الفلسفة. وإذا كان المراد من الفلسفة (سعياً لرسم حدود العلم البشري ومصادره وماهيته وقيمته واعتباره)، أي ما يسمى تقريباً (علم المعرفة)، فيجب القول أن الحكمة الخالدة ليست بفلسفة، رغم ما للفلسفة من علاقة بعلم المعرفة. وإذا كان ما نرمي إليه من مفردة (الفلسفة): (بحثاً نقدياً حول قبليات شتى حقول المعرفة البشرية والأفكار المطروحة فيها)، أي ما يدعى تقريباً (فلسفة العلم)، يتعين القول أيضاً أن الحكمة الخالدة ليست بفلسفة، رغم أنها لا تخلو من مواقف نقدية لبعض القبليات والآراء الملحوظة في العلوم والمعارف الحديثة.

وإذا كان القصد من الميتافيزيقا (سعياً لتقديم تفسير أو صورة جامعة متجانسة للعالم الواقعي برمته، أو للوجود ككل)، أو (دراسة الواقع النهائي، أو حقيقة الحقائق)، أو (البحث في مبدأ كل الموجودات أو جهتها أو مصدرها أو علتها، أو دراسة الموجود القائم بذاته، والمستقل تماماً، والذي تحتاجه جميع الموجودات لوجودها)، أو (النظر في حقيقة متعالية تمثل علة كل الوجود أو مصدره)، أو (دراسة كل ما هو فوق الطبيعة والمادة مما لا يمكن تفسيره بمناهج العلوم الطبيعية)، أو (البحث في موجود واجب الوجود بالذات، لا يمكن أن يكون إلا ما هو عليه)، أمكن القول أن الحكمة الخالدة شعبة من الميتافيزيقا.

أما إذا كان المراد من الميتافيزيقا (دراسة الوجود بما هو وجود)، أي ما يعادل (علم الوجود) أو (الفلسفة الأولى) يجب التصريح بأن الحكمة الخالدة تشتمل على نسبة من الميتافيزيقا، لكنها لا تقتصر عليها. وإذا كنا نهدف من الميتافيزيقا إلى (البحث في أعم خصائص الوجود وأرسخها وأشملها)، كذلك ينبغي القول أن الميتافيزيقا جزء من الحكمة الخالدة. وإذا كان معنى الميتافيزيقا (دراسة نقدية للمفروضات أو القبليات أو المتبنيات الأساسية لنظمنا المعرفية في إفاداتها حول الواقع)، أي ما يسمى (علم المعرفة) تقريباً، أو (الفلسفة) أحياناً، توجب القول أن الحكمة الخالدة ليست ميتافيزيقا، رغم ما لها من طروحات ابستيمولوجية. أما العلاقة بين الحكمة الخالدة والفلسفة الغربية الحديثة التي يمتد عمرها لزهاء أربعة قرون، فهي من القضايا المهمة جداً. تختلف الحكمة الخالدة عن الفلسفة الغربية الحديثة بل وتتنازع معها لعدة وجوه:

أولاً: تقرر الفلسـفة الغربية الحديثة للتفلسـف شـرطاً واحداً فقط، هو القدرات العقلية والذهنية (وبالطبع فإن الفلسفة الغربية الحديثة تروم من العقل شيئاً يتفاوت تماماً مع ماترمي إليه الحكمة الخالدة، وهذا ما سنبحثه لاحقاً)، أما الحكمة الخالدة فتشترط للاشتغال بالحكمة الكثير من الأمور الأخرى، مضافاً إلى القدرات العقلية والذهنية، منها تهذيب الإرادة والنزعات والمشاعر والعواطف، وحتى التربية البدنية.

ثانياً: الهدف من التفلسـف في الفلسـفة الغربية الحديثة اختزان معلومات نظرية جديدة حول العالم والإنسان، بينما كل هم الحكيم وغمه في الحكمة الخالدة هو أن يمد الاشتغال بالحكمة جسراً إلى التحول الوجودي، والانتقال لإقليم وجودي جديد. لا بأس هنا أن نتذكر إحدى مقولات ماركس، حيث يرى في إحدى أشـهر تصـريحاته أن الفلاسـفة توخوا دائماً تفسـير العالم، والصـحيح هو أن ينشدوا تغيير العالم. ولسان حال الحكمة الخالدة كذلك أن الفلاسـفة في العصـر الحديث يرومون تفسـير العالم، والصـحيح أن يروموا تغيير الذات. تحاول الحكمة الخالدة أن تهدي للإنسـان أسـلوب تغيير الذات، وتضع بين يديه الخرائط والإرشادات التي تساعده على ذلك.

ثالثاً: المعيار في الفلسـفة الغربية الحديثة هو التجارب والمعطيات المشـتركة بين البشـر، فهي فلسـفة تستعين بالإدراكات الحسية، والاسـتعمالات اللغوية، والاختيارات والقرارات الأخلاقية المتعارف عليها بين كافة البشـر، لإصـدار الأحكام على الأشـياء بالصـحة أو السـقم، ولإثبـات هـذا ودحض ذاك. يقول الفيلسـوف وعالـم الاجتماع الإنجليـزي غيلنـر: إذا أريـد اليـوم لعقيدة أن تكون صـحيحة مقبولة، ينبغي أن يفصـل فيها على أسـاس شـيء قريب من تجاربنا العادية المألوفة. وهذا بخلاف ما تصـبوا إليه الحكمة الخالدة تماماً، حيث تريد أن تعيد تشكيل الإنسان بنحو يستطيع معه استشعار العالم بطريقة غير مألوفة وضمن إطار متفاوت عن المألوف تماماً. من منظور الحكمة الخالدة، ليسـت تجاربنا الدارجة، نقية من شـوائب الجهل والأهواء والنزوات، بل على العكس يمكن نعتها بأنها فاسدة منحرفة.

رابعـاً: مـن زاوية نظر الحكمة الخالدة، تشـترك المدارس الفلسـفية الحديثة على الرغـم مـن كل تبايناتهـا الكثيرة والعميقة أحيانـاً، بأمرين على درجة كبيرة من الأهمية: الأول أنها تجريبية[1] من الناحية المعرفية، والثاني أنها مادية[2] من الناحية الانطولوجية، بينما الحكمة الخالدة من الناحية المعرفية تعقلية[3]، (والتعقلية في الحكمة الخالدة غير

(1) Empiricist.

(2) Materialist.

(3) Intellectualist.

العقلانيـة[1] التي قال بها بعض الفلاسـفة في العصـر الحديـث كديكارت) ومن الناحية الانطولوجيـة، تعتقـد بوجود المجردات والمفارقات، وترى أن أصـل كل الموجودات أمر غير مادي[2].

لهذا السبب ولأسباب أخرى نحجم عن ذكرها، يتخذ السلفيون في زماننا مواقف نقدية معارضة إزاء كل المدارس والمشارب الفلسفية التي ولدت وترعرعت في أحضان الثقافة الفلسفية الحديثة في الغرب، بما في ذلك الوجودية، والتحليلية اللغوية، الظاهراتية، والبراغماتية.

□ **يميز السلفيون بين عقلين: العقل الكلي أو ذات العقل الأول[3]، والعقل الجزئي أو العقل الاسـتدلالي[4]، ويعدون أنفسـهم من أنصـار الشـهود أو البصـيرة العقلية[5] لا من اتباع العقل الاستدلالي[6]. كيف تنظرون إلى هذا التميز؟**

■ التفكيك بين العقل الكلي أو ذات العقل أو العقل الأول، وبين العقل الجزئي أو الاستدلالي، لـه ماض قديم. ثمة في الهندوسية تمييز بين الماناس[7] والبوذي[8]، هو ذاته الذي شهدته القرون الوسطى بين الريشيو[9]، وهو الـ Reason الإنجليزي، والانتلكتوس[10] الذي يعادل الـ Intellect بالإنجليزية. الـ Intellect أو الشهود والبصيرة العقلية هو تقريباً ما كان يسميه أفلاطون (عين الروح) وما أطلق عليه العرفاء المسلمون (عين الفؤاد). ذكرت في حوار سابق أنني لم أفهم لحد الآن بنحو دقيق ماهية وحقيقة ما يسمى بالشهود أو البصيرة العقلية[11]. ومع ذلك أحاول أن أعرض ما فهمته بإيجاز. يقول توما الاكويني: (ليست البصيرة العقلية والعقل الاستدلالي[12] قوتين اثنتين، إنما يختلفان في الكمال والنقصان. الأولى بمعنى الرسوخ إلى كنه الحقيقة، والثاني بمعنى البحث والتحقيق والقيل والقال والفحص والتنقيب) وجاء في إحدى كلمات بوذا: (في ضوء مصابيح الكلام والفهم،

---

(1) Rationalism.
(2) Spiritualism.
(3) Intellect.
(4) Reason.
(5) Intellectual intuition.
(6) Discursive reason.
(7) Manas.
(8) Buddhi.
(9) Ratio.
(10) Intellectus.
(11) Intellect.
(12) Reason.

ينبغي تخطي الكلام والفهم والسير في طريق الوصول إلى الحقائق). وبالمقدور القول أن (الرسوخ إلى كنه الحقيقة) لدى الاكويني، هو ذاته (الوصول إلى الحقائق). لدى بوذا، و(البحث والتحقيق والقيل والقال...) الذي طرحه الاكويني يعادل (الكلام والفهم) عند بوذا. ويقول جلال الدين الرومي في أبيات لـه من المثنوي:

بِعِ الشطارة واشترِ الحيرة، فالشطارة ظن، والحيرة بصيرة.

العَقل شحنة، إذا جاء السلطان تراجعت مدحورةً إلى جحرها.

العقل ظل الحق، والحق هو الشمس، أنّى للظل أن يلاوي الشمس.

يعتقد السلفيون أن على الإنسان استخدام عقله الاستدلالي الجزئي، ولكن لمجرد أن يتجاوزه ويتخطاه وصولاً إلى شهود الحق عقلياً، أي العلم بالحق مباشرة وبلا وسائط. فالعقل الاستدلالي رغم كل فاعلياته وإمكانياته، ليس بأفضل الوسائل لبلوغ الحق، ولا يمكنه أن يكون كذلك. فأفضل الوسائل وأقرب الطرق هو الشهود العقلي. وكنتيجة نهائية، فإن فائدة العقل الاستدلالي والغاية المرجوة منه، خلق الظروف الداخلية والخارجية المؤدية إلى تحول العقل الاستدلالي ذاته إلى الشهود العقلي. العقل الاستدلالي هو ذاك المصباح الذي ينير الطريق من أجل أن يتقدم على ذاته، حسب تعبير بوذا. وإذن فالاستدلال والعلم الحصولي وسيلة تساعدنا على بلوغ الشهود العقلي الذي يعد أقرب السبل لبلوغ الغاية. من هذه الزاوية، يحظى العقل الاستدلالي بقيمة عالية. ولكن إذا اعتبرناه أفضل الآليات للوصول إلى الغاية (أي لو نسبنا لـه شأن الشهود العقلي) أو إذا أنكرنا وجود الغاية، وقررنا أن العقل الاستدلالي مجرد أداة يراد منها التقدم إلى الأمام، أنقلب هذا العقل ونتاجاته إلى عدو لدود لنا، وجرَّ علينا العمى المعنوي، والشر الأخلاقي، والكوارث الاجتماعية.

من جهة ثانية، حينما يشدد السلفيون بأنهم من أنصار الشهود أو البصيرة العقلية دون العقل الاستدلالي، فليس معنى هذا أنهم ينكرون مكانة هذا العقل وأهميته. إنما إشكالهم واعتراضهم على الإنسان العصري والفلسفة الحديثة الذين أقعدا العقل الاستدلالي في مرتبة أعلى من مرتبته المناسبة له. فالعقل الاستدلالي من وجهة نظر السلفيين إحدى أعظم المواهب الإلهية، وله قدرات ومنافع لا سبيل إلى إنكارها. ومع كل هذا فهو ليس أكثر من أداة. ولأنه أداة، إذن يمكن استخدامه بنحو صحيح، ويمكن استخدامه بنحو خاطئ. بالإمكان إحسان استعمال هذه الوسيلة، وبالإمكان إساءة استعمالها. أضف إلى ذلك أن الوسيلة مهما كانت مميزة، ومهما بلغت درجة المهارة في استخدامها، بيد أنها تعجز عن صناعة أشياء مميزة من خامات غير كافية وغير مناسبة. ينبغي أن يُموّن العقل الاستدلالي بخامات كافية ومناسبة على شكل معلومات

ومعطيات ليعمل عليها. وغني عن القول أن البرهنة على (اللاشيء) أمر متعذر، لا يتسنى تقديم استدلالات منطقية مفيدة لصالح أمور جزئية مبتذلة، ولا يمكن الخلوص إلى نتائج ذات قيمة من معلومات ومعطيات ناقصة. والخلاصة هي أن مشكلتنا الحقيقية إذا تمثلت في نقص المواد الخام التي نزود بها العقل الاستدلالي، حينذاك لن ننتفع بشيء من قوانا الاستدلالية مهما أحسنا استخدامها، ولا من عقلنا الاستدلالي مهما أشتد عوده، ولما أجدانا هذا العقل سوى إضاعة الوقت والطاقات. وعليه لابد من تركيز كل جهودنا على جمع الخامات الكافية والمناسبة والمكتملة. وهي خامات لا تستحصل إلا عن طريق الشهود العقلي. ولعل في مقولة النبي سليمان (في كتاب أمثال النبي سليمان، الباب 29، الآية 18): (حيثما لا تكون البصيرة يكون الناس متمردين) إشارة إلى هذا المعنى. وعندها ينبغي أن نضيف إلى قوله: مهما كان هؤلاء الناس قد نضّجوا قواهم الاستدلالية ورشّدوها.

الحصيلة النهائية من كل ما ذكرناه هو أن الشهود أو البصيرة العقلية تمثل في نظر السلفيين المبدأ وكذلك المقصد بالنسبة للعقل الاستدلالي، أنها نقطة انطلاقه والغاية المرجوة منه. فبدون البصيرة العقلية لن تتوفر المواد الخام الكافية التي يراد للعقل الاستدلالي أن يستخدمها ويضارب بينها ويعالجها وصولاً إلى معلومات جديدة. ومن جانب آخر، ينبغي أن تتحول المعلومات الجديدة التي يتحفنا بها العقل الاستدلالي إلى مشهودات وبصائر، وإلا لم تكن مفيدة، ولم تكفل لنا الوصول للغاية القصوى التي يرسمها السلفيون للإنسان. الاغتباط بالمعلومات وعدم السعي لتبديلها إلى بصائر، ليس سوى خسران مبين.

ولكن ما هي بالضبط هذه البصيرة أو الشهود العقلي؟ هناك مجال للقول: أنها نوع من الإدراك أو العلم المباشر غير الاستدلالي ولا الاستنتاجي. وبالإمكان القول كذلك: أنها قدرة على العلم بطريقة مباشرة لا وسائط فيها وبدون استخدام العقل الاستدلالي. وأيضاً يتسنى القول: علم أو بصيرة فطرية غريزية بشيء من دون أي استخدام للأعضاء الحسية والتجارب العادية المألوفة، أو العقل الاستدلالي. أخال شخصياً أن هذه التعاريف تقدم لنا تصورات إجمالية غامضة للبصيرة أو الشهود العقلي، وليس بمستطاعها إتحافنا بصورة دقيقة واضحة لما تروم تعريفه.

□ **ما هي أبرز نقود السلفيين للعلم الحديث؟ وهل يجوز القول أنهم ينحازون إلى العلم الديني أو العلم القدسي؟ ما هو المعنى الدقيق الذي يرمون إليه من (العلم الديني) أو (العلم القدسي)؟**

■ في حدود فهمي، ليس للسلفيين أية مؤاخذة على العلم الجديد[1] ذاته، كالفيزياء مثلاً، أو الكيمياء، أو الأحياء، أو علم النفس، أو علم الاجتماع الحديث. إنما مؤاخذتهم الكبرى على عبادة العلم أو النزعة العلموية[2]. والمراد بالعلموية أن نستل من العلوم إيديولوجيا كونية. وبقول آخر أن نجعل من العلم إيديولوجيا. أي أن نحاول بمعونة العلم رسم صورة كلية جامعة لعالم الوجود. أين هو موطن الخلل في هذه الممارسة؟ بغية أن يتجلى موطن الخلل سأعرض إيضاحاً تمهيداً موجزاً.

العلم الحديث وبحكم ماهيته التجريبية، محدود نظرياً وعملياً بما يمكن مشاهدته ووصفه وقياسه. ولهذا العلم هدفان أساسيان: أحدهما التوافر على وصف لعالم المحسوسات على أمل أن تتجلى حقيقة هذا العالم أكثر فأكثر. والآخر توظيف العلم المكتسب للسيطرة أكثر على البيئة المحيطة بالإنسان. والغاية من هذه السيطرة بدورها هي أن ننجز الأعمال باقتصاد وعملانية أكبر، ونصنع أشياء أكثر وأفضل، أو نحصل على أشياء أكثر وأفضل. يتحقق هذان الهدفان الرئيسان عن طريق الأبحاث العلمية والتجريبية، أي المشاهدة المباشرة، وملاحظة نتائج الاختبارات والتجارب. انه طريق يوفر لنا صورة عن عالم المحسوسات، ويدخل تياراً متدفقاً هائلاً من الاختراعات والتجديدات الصناعية إلى حياتنا اليومية. ولا جرم أن العلم الحديث قدم كماً هائلاً من المعلومات حول العالم الحسي، مضافاً إلى أن آثاره ونتائجه الصناعية مشهودة في حياتنا اليومية بكل نصاعة. بيد أن القمين بالتنبه هو أولا: الصورة التي يقدمها العلم الحديث لا تتسع إلا للمحسوسات، وإذا كان ثمة عالم أو عوالم غير عالم الحس (وهي عوالم موجودة حسب رأي السلفيين) فلن تتحفنا بها هذه الصورة، بل هي أعجز من أن تفعل ذلك. وثانياً: تتسم هذه الصورة بالطابع الموقت حتى بالنسبة للمحسوسات، بمعنى أن من الممكن دائماً أن تطرأ تغييرات صغرى أو كبرى على هذه الصورة. الذي يصنع من العلم الحديث إيديولوجيا لا يفطن إلى هاتين النقطتين، ظاناً أن العلم الحديث صورة لكل عالم الوجود (لا لجزء منه يسمى عالم الطبيعة) تتصف بالدوام والثبات. والغفلة عن هاتين النقطتين هو ما يُشكل عليه السلفيون بجد. وإلا لو أخذ هذان القصوران اللذان يقيدان العلم بنظر الاعتبار، ولم يتوقع من العلم أن ينتج إيديولوجيا، لما كان ثمة معارضة للعلوم في مصداقيتها النظرية وفوائدها العملية.

ولكن يبدو أن الحداثة غير متنبهة لهذين القصورين أبداً، أو أنها تحاول تجاهلهما وبالتالي نراها تصنع منه ايديولوجيا من ابرز ملامحها:

---

(1) Modern Science.

(2) Scientism.

1 – النزعة المشـاهداتية[1] الاختبارية[2] التجريبية[3]. بمعنى أن المسـلك الوحيد لبلوغ المعرفة الحقيقية من الناحية الابستيمية هو المشاهدة والاختبار والتجارب الحسية الظاهرية.

2– لا تعيـر أهميـة إلا للعقـل الذرائعي الجزئي الاسـتدلالي[4]، الذي لا شـأن لـه سـوى الاسـتدلال طبـق قواعـد المنطق الصـوري. الأهلية الوحيدة لهـذا العقل هي أن يصـب القضـايا المتأتية عن المشـاهدة والاختبار والتجربة الحسـية الظاهرية في قوالب الاستدلالات المنطقية المنتجة، ويقدم نتائج جديدة.

3– النزعة المادية[5]. بمعنى عدم الإيمان انطولوجياً بعوالم عدا عالم المادة. وهو موقف انطولوجي ينجم ضـرورة عن الميزتين السـابقتين. فإذا قصـرنا المعرفة الحقيقية علـى أسـلوب المشـاهدة والاختبـار والتجربـة الحسـية الظاهرية، ولم يكـن للعقل من وظيفة سـوى ترتيب المواد الخام المستحصـلة عن هذا الطريق، سـيكون من الطبيعي تدريجياً أن يتساوى ما هو ممكن المشاهدة والاختبار والتجربة مع الحقيقة والوجود. والنتيجـة الطبيعيـة لهـذه المعادلة، هي أن ما لا يمكن مشـاهدته واختباره وتجريبه فهو غير موجود.

4– تتخذ فيما يتصل بوجود الله، موقف الانكار[6] أو اللاادرية على الأقل وانكار الله بنظرالسلفيين موقف جهنمي بركاني صاخب أحمق لجوج متطرف. بينما اللاادرية خلافا لـه، موقف بارد ذكي يتظاهر بسعة الصدر وعدم التطرف. بيد ان المهم هو ان الموقفين يتطابقان على المستوى العملي التطبيقي.

5– النزعـة الإنسـانية[7]، بمعنـى أن خدمة الإنسـان تمثل الهـدف الأول والوحيد للحداثة. أو قل أنها تبوّئ الإنسـانية موقعاً تتبدى فيه وكأنها ينبغي أن يصـب كل شـيء في خدمتها (وهذا موقع خاص بالله من وجهة نظر السلفيين كما سنرى).

6 – النزعة الفردية[8]، أي أن كل همها وغمها يتجسـد في صـيانة حقوق الفرد وضمان استقلاله وتحقيق تقدمه.

---

(1) Observationalistic.

(2) Experimentalistic.

(3) Empiricistic.

(4) Rationalism.

(5) Materialistic.

(6) Atheism.

(7) Humanistic.

(8) Individualistic.

7 – المســاواة[1] وهي الاعتقاد بأن جميع الناس متســاوون، وينبغي التعامل معهم بشكل واحد من حيث الحريات والحقوق والاحترام والقبول والفرص و... الخ بعيداً عن ملاحظة العنصر والجنس والدين والقدرات البدنية والذهنية والروحية والمعنوية.

8 – التحرر الفكري[2]، بمعنى معارضة كافة أنماط التعبد لأي شيء أو شخص. فما من أحد فوق النقاش والمساءلة، والكل مطالبون بالدليل والبرهان.

9 – النزعــة العاطفيــة[3] الشــديدة. أي اعتبــار المشــاعر والعواطــف مصــدر كل الأفعال الأخلاقية، والحكم الوحيد على الحســن والقبح والصــحة والخطأ في مضــمار الأخلاق.

10 – النزعــة التقدميــة[4]، والإيمــان بالرقــي والتطــور المضــطرد للمجتمــع والإنسانية.

11 – مناهضة التقاليد[5]، بمعنى أنها غير منسجمة عموماً مع التقاليد والموروث بالمعنى الذي ذكرناه في جواب السؤال الأول.

يعارض السلفيون كل هذه السمات الإحدى عشرة للحداثة، أو السمات الإحدى عشــرة للإيديولوجيا التي تستخلصــها الحداثة خطأً من العلم الحديث. وينحازون طبعاً لإيديولوجيا أخرى نابعة من علم آخر يسمونه العلم التقليدي أو العلم القدسي أو العلم الميتافيزيقــي أو العلــم الدينــي. ويرون أن بمســتطاع هذا العلم نظــراً لما يتحلى به من خصائص، أن يكون دعامة لإيديولوجيا متماسكة، بل الأفضل أن نقول أنه بحد ذاته يمثل إيديولوجيا متماســكة رصــينة. وهو علم أغفله الإنســان الحداثي اليوم ولم يعره أهمية، واعتبره غير دقيق وزاخراً بالغموض، أو عديم الصلة بالحياة الواقعية والعملية للبشر، أو أنه أساساً غير علمي ولا حقيقي، والحال أنه علمي وفي منتهى الدقة ومفيد جداً للحياة الواقعية والعملية. المراد الدقيق للســلفيين من (العلم القدســي) أو (العلم الديني) العلم بالأمر اللامتناهي، أو العلم بالحق، أو العلم بموجود هو أصــل الحقائق النســبية لســائر الموجودات. لا يتوكأ هذا العلم ابســتيمياً على المشــاهدة والاختبار والتجربة، بل على الشهود، أي على ضرب من البصيرة المباشرة اللاوسائطية غير التحليلية التي أدليت ببعض الإيضاحات عنها في إجابة السؤال السابق. إنه شهود مكتف بذاته، ولا حاجة به للشرح والتفسير والبيان والتبيين. ولكن الذين يتوفرون عليه بدرجاته الكاملة قلائل جداً بطبيعة

(1) Egalitarionistic.

(2) Free-thinking.

(3) Sentimentalistic.

(4) Progressionistic.

(5) Anti-traditional.

الحال. ومن بين هؤلاء القلائل المتمتعين بهذه الموهبة العظمى على اختلاف مراتبها، لا يوجد إلا عدد قليل جداً يحملون ميولاً نظرية. وهذا الفريق الأخير هم القادرون على شرح ذلك الشهود وتفسيره وبيانه وتبيينه. وبتعبير أدق، يمكن القول أن لهم علم ميتافيزيقي بصورته التعقلية النظرية. والذين يتسنى تصنيفهم بلا أي جدال أو شك ضمن هذا الفريق هم: جوانغ دزو[1] الحكيم الصيني الطاوي النزعة (369 – 286 ق.م)، شانكارا[2] أحد أكبر الحكماء والقديسين الهنود (788 – 820 م)، افلوطين[3] الحكيم الروماني المصري الأصل، وأحد أشهر رموز الأفلاطونية المحدثة(205–270م)، ابن عربي العارف المسلم الأندلسي (560– 638هـ/1165–1240م)، ومايستر اكهارت[4] العارف المسيحي الألماني (1260 – 1327م).

والعلم القدسي يعتبر العلم الحديث جزءاً منه. ولاحظوا أنني قلت (العلم الحديث) ولم أقل (الإيديولوجيا العلمية). وبالطبع فإن العلم القدسي لا يتطرق لعالم الطبيعة والظواهر المادية بذات الإسهاب والإطناب الذي يبديه العلم الحديث، إنما يقدم إشارات كلية مجملة عن عالم الطبيعة، ولا يجد غضاضة في أن يستفسر من العلم الحديث حول تفاصيل الظواهر المادية. على أن الأهم من ذلك هو أن العلم القدسي متفطن تماماً لقصور العلم الحديث، ولهذا لا يستسيغ صياغة إيديولوجيا كونية على أساس. فالعلم القدسي يلغي أن العلم الحديث يرجع في أصوله إلى المشاهدات الحسية الظاهرية، ولأن جميع الأشياء غير خاضعة للمشاهدة والاستقراء، وثمة الكثير من الأمور تتعالى على المشاهدة، لذلك لا يحق لنا ان نستمد رؤانا الكونية الشاملة من العلم الحديث. وقد انبرى كثير من السلفيين لإحصاء هذه الأمور المتعالية على المشاهدة. وبرز منهم في هذا المجال هيوستون اسميث الذي أحصى هذه الأمور في مواضع عديدة من أعماله، مقرراً أنها: القيم الذاتية والسلوكية، المعاني الوجودية والنهائية للأمور، العلل الغائية، الكيفيات، الأمور غير المرئية وغير المادية (ومنها نفس الإنسان) والموجودات المتعالية علينا (ومنها الله).

النقطة الأخرى التي يشدد عليها السلفيون هي: حيث أن نفس الإنسان تنفصل عند الموت من جميع ممتلكاتها الدنيوية، فالويل لها إنْ لم تكن قد أعدت لنفسها مأوى وموطناً. ويجب أن لا ننسى أن الممتلكات الدنيوية التي يفقدها الإنسان بموته تشمل فيما تشمل كافة الإدراكات الحسية ومكتسبات العقل الاستدلالي، والعلوم الحصولية

(1) Chuang–Tzu.

(2) Shankara.

(3) Plotinus.

(4) Meister Eckhart.

والمعارف الاكتسابية والقيل والقال والسجال والعلوم التجريبية الحديثة ونتائجها وآثارها الدنيوية. كلنا يجب أن نموت ولا يترك لنا الموت إلا شيئاً واحداً فقط هو تلك البصائر الشهودية التي يبتني العلم التقليدي عليها. جميع تلك الادراكات والعلوم والمعارف الأخرى شأنها شأن أجسامنا من حيث أنها في ذات الوقت الذي تتبدى فيه كأدوات ووسائل للعلم، تعد أيضاً حجباً تشوش مؤقتاً على تلك البصائر الشهودية التي لا نأخذ بعد الموت شيئاً سواها.

وختاماً ألفت إلى نقطة ربما كانت قد اتضحت في ضوء ماأدلينا به، وهي ان العلم الديني الذي ينادي به السلفيون غير ما أطلقه البعض خلال العقود الاخيرة في بلادنا الاسلامية الاخرى، داعين الى انتاج علم نفس اسلامي مثلا، أو علم اجتماع اسلامي، أو اقتصاد اسلامي (بل حتى فيزياءوكيمياء وأحياء اسلامية). فهذه الدعوة سواء كانت صائبة أم لا، ليست هي ما ينادي به السلفيون الذين نتكلم عنهم الآن.

□ **هل يؤمن السلفيون بالتعددية الدينية[1] أم لا؟ وما هو المراد من (الوحدة المتعالية للأديان) التي نطالعها في كتبهم وأبحاثهم؟**

كافة السلفيين بلا استثناء يؤمنون بالتعددية الدينية. لكننا نعلم أن للتعددية الدينية صياغات متفاوتة. وكل من يؤمن بالتعددية الدينية، إنما يؤمن بإحدى صياغاتها وقراءاتها. القراءة التي يؤمن بها السلفيون للتعددية الدينية قراءة خاصة، عرفت بعد صدور كتاب شوان المميز الناجح تحت عنوان (الوحدة المتعالية للأديان) (ظهر أصله الفرنسي عام 1948 وصدرت ترجمته الإنجليزية سنة 1975) باسم نظرية (الوحدة المتعالية للأديان). يتلخص جوهر هذه النظرية في ضرورة التفكيك بين أمرين داخل إطار كل ديانة: الأول الشريعة الظاهرية[2] لعامة المؤمنين والمتدينين بذلك الدين، وهي ما يمكن أن نطلق عليه أيضاً (الدين الظاهري)[2]. والثاني الطريقة الباطنية[3] للعارفين بذلك الدين، وتسمى أيضاً (الدين الباطني)[4]. الشريعة الظاهرية مجموعة من التصورات والمفاهيم والاستنباطات والأحكام والتعاليم وأسلوب الحياة والممارسات العبادية، وهي جميعاً خاضعة لتأثيرات الأوضاع والأحوال الثقافية في المجتمع الذي يعيش فيه المؤمنون والمتدينون. بينما الطريقة الباطنية عبارة عن تجربة، أي علم مباشر، يتوفر للعارف بالحقائق النهائية أو حقائق الحقائق. لو قارنا بين الشرائع الظاهرية في الأديان المختلفة، ألفيناها غير متطابقة ولا متشابهة بحال من الأحوال، بل أن تعارضاتها وتناقضاتها الكثيرة

(1) Religious Pluralism.

(2) Exoteric Religion.

(3) Esoterism.

(4) Esoteric Religion.

من أوضح البديهيات للراصد. ولكن من جانب آخر، لو أخذنا الطريقة الباطنية للأديان بنظر الاعتبار، ألفينا أنفسنا حيال شيء واحد. أي أن كنه الدين الباطني لا يختلف بين كل الأديان والمذاهب على الكرة الأرضية بأسرها. وللتمثيل، نقول كأن الحقيقة جبل، وأتباع الأديان والمذاهب المختلفة متسلقو جبال. فهم طالما مكثوا على سطح الأرض ربما كانوا متباعدين عن بعضهم، وربما بمسافات كبيرة جداً. لكنهم إذا تقصدوا صعود الجبل والوصول إلى القمة، وتحركوا باتجاه الجبل، فلا مراء أنهم كلما ارتفعوا عن سطح الأرض أكثر واقتربوا إلى القمة، كلما تقلصت المسافات الفاصلة بينهم. وإذا ما وصلوا إلى القمة سيجدون أنفسهم بجوار بعضهم. عامة المؤمنين والمتدينين بالأديان المختلفة يقفون على ارتفاعات شتى من سطح الأرض، ولأن طريقهم إلى القمة لا يزال طويلاً، لذلك تفصل بينهم مسافات تطول أو تقصر. عرفاء الأديان يتربعون على القمة، أي أنهم يعيشون مقام العلم المباشر الشهودي بمبدأ المبادئ أو حقيقة الحقائق، ولهذا فهم بجوار بعضهم. وبكلمة أخرى، تقترب الأديان من بعضها في الله، وتتباعد عن بعضها فيما دون الله. وحدة الأديان تتحقق على مستوى الأمر المتعالي، أي الله. ولهذا تنعت هذه النظرية بأنها (الوحدة المتعالية للأديان).

كلمتا (عامة المؤمنين والمتدينين) و(العرفاء) من التعابير المفتاحية الرئيسة في هذه النظرية، وهما بحاجة إلى بعض الإجلاء، لأن معانيهما هاهنا تتفاوت بعض الشيء عن معانيهما في الاستعمالات الأخرى. المراد بـ(العرفاء) أهل الباطن أو الباطنيون، وهم أقلية قليلة من الناس أدركوا أنهم يضربون بجذورهم في الأمر المطلق، أو الله. إنهم اما جربوا هويتهم ووحدتهم مع الله مباشرة وبلا وسائط، أو أنهم إن لم يوفقوا لهذه التجربة العرفانية، فإن شيئاً في بواطنهم يقول لهم بإلحاح أن فكرة هوية الإنسان أو وحدته مع الله فكرة صادقة، رغم أنها لم تثبت لديهم. والمراد بـ(عامة المؤمنين والمتدينين) سائر البشر وهم الأكثرية الساحقة، ومن يسمون بأهل الظاهر.

بالتالي، يتسنى القول أن أهل الباطن وأهل الظاهر سنخان من البشر ليسا متساويين في المستوى، بل لكل منهما مرتبة ودرجة. كما أن أهل الباطن أنفسهم يوزعون إلى مراتب عديدة، وهذا ما ينطبق على أهل الظاهر أيضاً. والواقع أن السلفيين، كما يرون للعلم والوجود مراتب متفاوتة، كذلك يعدون الإنسان ذا مراتب مختلفة. وبكلمة ثانية، أنهم يقرون تراتبية انطولوجية ومعرفية، وكذلك تراتبية أنثروبولوجية. وطبعاً، بما أن إنسانية الإنسان منوطة في نظر السلفيين بالعلم والمعرفة، وعلى حد تعبير شووان (في الفصل الأخير من كتاب: الوحدة المتعالية للأديان): ما الإنسانية إلا المعرفة (وربما إلى هذا أيضاً أشار الرومي في مصراعه المعروف من المثنوي: يا أخي ما أنت إلا الفكرة) كانت التراتبية الأنثروبولوجية وليدة التراتبية المعرفية، إلا أن هذه المسألة تبتعد بي كثيراً

عن السؤال المطروح.

□ **ما هي المواصفات التي يتحلى بها العرفان الحقيقي الأصيل، في مقابل الطلسمات الكاذبة، من وجهة نظر السلفيين؟**

■ يلوح لي أن لهذا السؤال صلة وثيقة بالسؤال السابق. والإجابة عنه قد تكون تتمة لجواب السؤال الآنف. لأجل أن تتضح هذه الصلة أكثر، ولكي تتبلور الإجابة عن سؤالكم، أرى أن أبتعد إلى بعض الهوامش، ثم أرجع إلى أصل الموضوع.

صحيح أن الاعتقاد بالوحدة المتعالية للأديان يقتضي أن لا يعتبر السلفيون الباطنيون أي نص مقدس ولا أي حياة قدسية، السبيل الوحيد أو الأفضل للتعبير عن الله وبيانه، بل يؤمنون بأن الله كشف عن مقاصده ونواياه بنفس الدرجة في النصوص المقدسة لسائر الاديا ن والمذاهب والحياة المقدسة، ولكن هذا لا يعني أن الوحدة المتعالية للأديان تدفع السلفيين إلى النظر بعين واحدة لكافة الظواهر التي تسمى (ديناً) معتبرينها جميعاً متساوية من حيث الصدق والحقية. أنهم لا يرون استعمال كلمة (الدين) للتعبير عن (كل ما يعتبره فرد أو جماعة صادقاً، منظمين سلوكهم وتصرفاتهم على أساسه) وهو الاستعمال الشائع للكلمة، لا يرونه صائباً، لأنه يدخل حتى الشيوعية والليبرالية في دائرة الأديان، بينما لا يرى السلفيون أن هذه المدارس والمذاهب يمكن أن تسمى (دينا) بالمعنى الصحيح للكلمة. وفي أحسن الافتراضات ربما جاز اعتبارها بدائل للأديان. ما يرومه السلفيون من مفردة (الدين) شيء ليس من صنع الذهن أو العقل البشري، بل على العكس لابد له من مصدر إلهي، كي يتسنى القول أنه أمر ما ورائي وحياني مغلف بالأسرار، الغاية منه بناء أواصر فاعلة عميقة بين الله وما سواه. وهم يعتقدون أن الإسلام والمسيحية واليهودية والهندوسية والبوذية والطاوية، مصاديق بارزة لهذا المفهوم من (الدين). كل واحد من هذه الأديان، رغم ما بين شرائعها الظاهرية من تباينات، بل وتناقضات صارخة، له اعتباره لدى مجموعة معينة من البشر وسيبقى كذلك. المهم هو اعتناق دين معين هو في الغالب الدين السائد في البلاد التي يولد فيها الإنسان. المؤمنون بدين محدد يرون دينهم أفضل الأديان في العالم، ولا إشكال في إصرارهم هذا على أرجحية دينهم من أجل المحافظة على نقائه والتجانس الداخلي بين أجزائه. جميع الأديان سبل تؤدي إلى غاية واحدة. وأن لم يكن الأمر كذلك، يكون الله قد أغلق أبواب النجاة في وجه الأكثرية الساحقة من البشر ماضيا وحاضرا ومستقبلاً.

كل هذا صواب، ولكن شريطة أن يكون هذا الدين أولاً: نابع من وحي معتبر. وثانياً: يتصل بينبوعه الأول عبر أواصر لا انفصام لها، بمعنى أنه ليس من البدع ولا من الانشقاقات الجانبية.

إذا كان الديـن متوفـراً على هاتين الصـفتين جا ز ان يسـمى (دينـا حقا)[1]، وإذا افتقد حتى لصفة واحدة منهما، كنّا حيال ما يسميه رينيه غنون (شبه الدين) أو (الدين الكاذب) أو بتعبير أفضـل (تظاهر بالدين). الفرق والتيارات التي تزعم تقديم أشـياء لا يحق إلا للأديان أن تقدمها، حالّةً بزعمها هذا محل الدين جزئياً أو كلياً، والحال أنها تفتقر للصفتين المذكورتين أو لإحداهما، إنما هي تظاهر بالدين وليست أدياناً أرثوذكسية حقة. كل اتباع هذه الأديان الكاذبة ومعظم صانعيها، يعتقدون صادقين أنهم على جادة الفلاح والسعادة، وأن ما يصنعونه هو الأفضل (يحسبون أنهم مهتدون ويحسبون أنهم يحسنون صنعاً) ومعنى هذا أنهم مخدوعون، وانخداعهم يشي بأمرين: الأول الخصيصة الشيطانية، أي ممارستهم الخداع. والثاني أن لهم تشابه وقرب كبير مع الدين الحقيقي، ولهذا كان تميزهم عن الأديان الحقة صعب للغاية.

الفرق الجوهري بين العرفان الحقيقي الأصـيل والطلسـمات الكاذبة والمعكوسـة (الطلسمات الكاذبة والطلسمات المعكوسة تعبيران وضعهما غنون لظاهرتين متفاوتتين عن بعضـهما، لكنهما غير مقبولتين على السـواء) هو توفر الأول على تلكم الصـفتين، وافتقار الثانية لهما. يقرر السلفيون أن العرفان الحقيقي هو ذاك الذي تربطه أواصر جد متينة بوحي معتبر. وكل ما عدا ذلك فهو عرفان مزيف مفتعل.

هـذه الأنمـاط المزيفـة المفتعلة من العرفان، لها باعتقاد السـلفيين سـمات أكتفي بالإشارة إلى أبرزها:

1- أنها ترى الأحكام العبادية في الأديان مقيّدة ومعيقة. صحيح أن معتنقي الدين قـد يصـل بهـم الحال إلى صـب كل همهـم وهممهم على القوالب والصـور متغافلين تمامـاً عـن المضـامين والمعانـي، ولابد من التذكير بأن الصـور الخاوية من المعنى، لا تحقق الغاية من الدين إطلاقاً، ولكن صـحيح أيضـاً أننا إذا زهدنا في تحري المضـامين والمعاني في القوالب والصور، واستعضنا عنه بتحري هذه المضامين والمعاني في ترك القوالب والصور، نكون قد سلكنا الطريق الخطأ. وعليه كما أن خلو القوالب والصور من المعاني والمضـامين، يبدل الدين إلى تظاهر بالدين، كذلك نبذ القوالب والصـور، يقلب العرفان الحقيقي إلى عرفان زائف.

2- تـرى هـذه الأنمـاط من العرفان أن تلبية مجموعة من الحاجات الدنيوية تمثل غايتها القصـوى المنشـودة. قد يكون من مصـاديق هذه الحاجات، الحاجة إلى إحراز ضرب من القدرة (وغالباً ما تكون قدرة على التطبيب والمعالجة) أو الحاجة إلى تقويم الشخصـية والسـلوك والقوى والمواهب، بل حتى الجسم والأعضاء البدنية، أو الحاجة

---

(1) Orthodoxy.

للانضمام إلى زمرة الخواص، أو غير ذلك من الحاجات التي قد تحققها هذه الأنماط من العرفان فعلاً. ولكن ينبغي التبصر في ناحيتين: الأولى أن إشباع هذه الحاجات لا يضمن ولا يثبت أي شيء. ما من واحدة من هذه الحاجات إلا ويمكن إشباعها بطرق أخرى كتعاطي المخدرات أو الموهمات أو التنويم المغناطيسي أو التحليل النفسي. وبالتالي لا يمكن الخلوص من قدرة هذه الأنماط العرفانية على تلبية مثل هذه الحاجات، إلى صحة مناهجها ونظمها أو تعليماتها. الناحية الثانية هي أن إشباع تلك الحاجات على يد هذه الأنماط العرفانية ليس بالأمر السيئ وحسب، بل والمهلك في أكثر الحالات أن لم نقل كل الحالات، لأنها تصب اهتمام السالك على نفسه وتحول دون مواصلة الطريق. النتائج والتجارب التي تجترحها هذه الأنماط العرفانية لأصحابها، قد تتسبب في رضاهم وبهجتهم، بيد أن هذا الرضا مؤقت زائل ككل الأمور الدنيوية الأخرى. فهو ليس بالرضا المعنوي الروحي بالمعنى الدقيق للكلمة، وليس هذا وحسب، بل ويعد عقبة كأداء تعتور الطريق، وتحول دون بلوغ الأحوال الروحية المعنوية الحقة، أو تجعل بلوغها عسيراً جداً.

3 – تخلط هذه الأنماط بين ثقافات دينية وعرفانية مختلفة، مبررة هذا الخلط بالقول: أننا ننتقي من كل ثقافة دينية وعرفانية أفضل ما فيها من عناصر ومكونات، صانعين بهذا منظومة عرفانية تتوافر على نقاط قوة جميع الثقافات الدينية والعرفانية، وتخلو من نقاط ضعف أي منها. وهم ينسون طبعاً أن هذا التلفيق هو بحد ذاته أكبر نقطة ضعف تعاني منها أنماطهم العرفانية. صحيح أن الانتماء لثقافة دينية أو عرفانية لا يصد بالضرورة عن فهم الثقافات الأخرى، بل والتعاطف معها أحياناً، غير أن أي مؤمن بثقافة معينة ملتزم بتعاليمها النظرية والعملية، إذا منّيناه بثقافة تركيبية توفيقية مزعزعين بذلك إيمانه بثقافته وانشداده الروحي إليها، لم تكن الحصيلة التي سيخرج بها سوى الضياع والحيرة والتذبذب بين هذه وتلك. أضف إلى ذلك أنه كيف يمكن لعقل الإنسان تقييم مكونات ثقافة إلهية، وتصنيفها إلى جيد وسيئ، وصالح وطالح؟ النتيجة هي أن هذا التلفيق أو التركيب لا هو ممكن ولا محبذ.

مع أن هذه الأنماط المزيفة من العرفان تزعم لنفسها النزعة الروحية والمعنوية، لكنها بسبب عدم ارتباطها بوحي معتبر، ستؤول نهايةً لا إلى النفور من النزعة الروحية وحسب، بل وإلى مناهضة النزعة الروحية لا محالة.

وعن العرفان الحقيقي الأصيل من وجهة نظر السلفيين نقول أنهم يشددون على الالتزام النظري والعملي التام الخالي من أية مناقشة أو جدل، بالتعاليم والأحكام التي رسمها الباري عن طريق الوحي لخير البشر وصلاحهم. ولهذا الالتزام ثلاثة مستويات:

على المستوى العقيدي ينبغي فهم التعاليم الإلهية والاقتناع بها.

وعلى المستوى العبادي يجب عدم التقصير في أداء أي من الأحكام العبادية المقررة.

وعلى المستوى الأخلاقي لابد من العمل الدقيق بإرشادات المنظومة الأخلاقية الدينية.

وفضلاً عن الالتزام، لابد من التسليم لأستاذ أو مرشد روحي. وهو تسليم يرمز إلى التسليم لله عز وجل.

ختاماً لابد لي من الاعتراف بأن ما سودته في إجابة الأسئلة السبعة المذكورة، لم يكن إلا تقريراً ناقصاً في حدود معلوماتي عن المدرسة السلفية، ولم انزع فيما عرضته إلى التحليل أو النقد، لأن ذلك بحاجة لمجال أوسع وشخصيات أكثر خبرة مني.

شوان ناقداً
للفلسفات الغربية الحديثة

ما نرومه من هذه السطور هو عرض إجمالي للملاحظات والنقود التي وجهها العالم الميتافيزيقي والسلفي الشهير في القرن العشرين فريتيوف شوان[1] للمدارس الفلسفية الحديثة، أي المدارس الفلسفية في الغرب ما بعد القرون الوسطى. ولشوان ملاحظات نقدية على أوجه أخرى من الحياة الحديثة، نظير العلم الحديث، والفن الحديث، بيد أنها لا تندرج ضمن اهتماماتنا في هذا الحديث. ونقوده للفلسفة الحديثة تتوزع إلى فئتين:

الأولى: نقود لا تختص بأي من المدارس والمذاهب الفلسفية الحديثة، بل تستغرقها جميعاً وتنطبق عليها كلها.

والثانية: نقود يختص كل واحد منها أو اثنان أو أكثر بإحدى المذاهب الفلسفية الحديثة، كالعقلانية، أوالتجريبية، أو الكانطية، أو الوجودية. في هذا المقام لن نتطرق للفئة الثانية، بل نكتفي بالنقود الكلية العامة.

بادئ ذي بدء، ينبغي التنبه إلى أن شوان لا يساوي إطلاقاً بين مفردتي (ما بعد الطبيعة) (الميتافيزيقا Metaphysics أو Metaphysic)[2] و(الفلسفة) (philosophy) بمعناها الحالي الدارج. كما لا يوافق الذين يصنفون الميتافيزيقا بجانب فلسفة المنطق، وعلم المعرفة، وفلسفة النفس (أو الذهن) وفلسفة اللغة، وفلسفة الأخلاق، وفلسفة العلم، وفلسفة الدين، وفلسفة الرياضيات، وفلسفة التاريخ، وفلسفة الفن، وفلسفة الحقوق، وفلسفة التربية والتعليم، والفلسفة الاجتماعية، والفلسفة السياسية و... الخ، كواحد من فروع الفلسفة، بالمعنى الدارج الحالي أيضاً، معارضاً أن تكون الميتافيزيقا إحدى شعب الفلسفة، فهو يرى أن الميتافيزيقا معرفة غير الفلسفة. وتمييزه هذا بين الميتافيزيقا والفلسفة يعد مدخله إلى نقد الفلسفة الحديثة أو الفلسفات الحديثة بتعبير

---

(1) Frithjof Schuon.

(2) يقول سيد حسين نصر أن بعض مترجمي أعمال شوان ينقلون Metaphysics إلى Metaphysic ليشددوا على الطابع الوحدوي غير المتعدد للميتافيزيقا....(Nasr, Seyyed Hossein (ed.

أدق. ولنقدم بعض الإيضاحات لرؤيته هذه.

للإنسان ملكة أو قدرة وظيفتها الاستدلال[1]، أي استخلاص نتائج جديدة من قضايا مفترضة الصحة مسبقاً. بكلمة ثانية، تستخدم هذه الملكة المنطق أو نماذج التفكير الانتزاعية لمعالجة وحل المسائل، أو من أجل البرمجة والتخطيط. وبتعبير آخر، يستطيع الإنسان بفضل هذه الملكة أن يتوفر على علم ببعض الأمور من دون حاجة مباشرة لإدراكات حسية أو تجارب ملموسة. إنها ملكة تسمى (العقل الاستدلالي) أو (العقل المستدل) أو (عقل المنطق) أو (العقل ذو التفكير المنطقي)(Reason الإنجليزية، أو Ratio اللاتينية).

العقل الاستدلالي لا يعمل إلا ضمن إطار المنطق، أي طبقاً لقواعد استنتاجية مرسومة في المنطق الصوري، بمعنى أنه ينتقل من قضيتي (ألف هو ب) و(ب هو ج) إلى قضية تقول (ألف هو ج) حتى لو كانت كل هذه القضايا الثلاث كاذبة. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى لا ينتقل من قضيتي (ألف هو ب) و(ج هو د) إلى القول بأن (ألف هو د)، حتى لو كانت كل هذه القضايا الثلاث صادقة. الشيء الوحيد المهم بالنسبة للعقل الاستدلالي هو صورة الاستدلال وشكله، بصرف النظر عن مادته ومحتواه. إذا تطابقت صورة الاستدلال مع قواعد المنطق كان استدلالاً معتبراً[2] ذا قيمة، حتى لو كانت جميع أو بعض مقدماته، ونتيجته كاذبة[3] من حيث المادة. وإذا لم تتطابق صورة الاستدلال مع قواعد المنطق لم يكن استدلالاً معتبراً[4]، حتى لو كانت جميع مقدماته ونتائجه صادقة[5]. وطبعاً إذا، وفقط إذا، كان الاستدلال معتبراً من حيث الصورة وصادق المقدمات من حيث المادة، وصادق النتائج تبعاً للمقدمات، إذ ذاك فقط يكون استدلالاً صحيحاً[6]، وإلا فهو سقيم[7]. بيد أن المهم هو أن العقل الاستدلالي يعني أولاً وأخيراً باعتبار أو عدم اعتبار الاستدلال، ولا يهتم لصحة الاستدلال أو سقمه. ولهذا يصب كل تركيزه على صورة الاستدلال دون مادته. عدم العناية بمادة الاستدلال يفيد تحديداً أن العقل الاستدلالي لا يهمه أبداً أن تكون مقدمات الاستدلال مما يعتقد به الشخص المستدل، أم أنه أفترضها تجوزاً وحسب، وهل أن اعتقاده بها

---

(1) Reasoning.

(2) Valid.

(3) False.

(4) Invalid.

(5) True.

(6) Sound.

(7) Unsound.

(في حال كانت من معتقداته) مسوغاً[1] أم غير مسوغ؟ وفي حال كان اعتقاده مسوغاً، هل أن عقيدته ذاتها صادقة أم لا؟ وليس من المهم لديه إطلاقاً المصدر الذي اعتمده الشخص المستدل في استقاء مقدماته، هل هو إدراكه الحسي[2]، أم ذاكرته[3]، أم رؤيته الباطنية ورجوعه لذاته[4]، أم حدسه[5]، أم وعيه بالبعيد[6]، أم علمه بالغيب[7]، أم علمه المسبق[8]، أم...

على أن ثمة في الإنسان ملكة أو قدرة أخرى ليس من وظيفتها الاستدلال، بل الوصول المباشر إلى قضية جديدة من دون أية وسائط. أنها (التلقي المباشر للحقيقة)[9]، وهي الملكة التي تسمى بوذا[10]، أو دانتاي عند الهندوس، وبراجنا[11] عند البوذيين، وعين الروح[12] لدى أفلاطون. كما يتسنى أن نطلق عليها أسماء من قبيل (العقل الشهودي)[13] أو (الشهود)[14] أو (الشهود العقلي)[15].

الإنسان الحديث، أو الحداثي[16] بتعبير أفضل، لا يؤمن بوجود العقل الشهودي، وليست له معرفة شهودية (Visionary) بالوجود (Being)، فهو بدل أن ينظر بقلبه، يفكر بعقله فقط[17]. ولأنه حُرم من العقل الشهودي على هذا النحو، أو أنه بالأحرى قد حرم نفسه، فقد بقي وحيداً مع العقل الاستدلالي أو المنطق. وبهذا لا يفتأ تفكيره

---

(1) Justified.

(2) Perception.

(3) Memory.

(4) Introspection.

(5) Guesswork.

(6) Telepathy.

(7) Clairovoyance.

(8) Precognition.

(9) Schuon, Frithjof...

(10) Buddhi.

(11) Prajna.

(12) The eye of soul.

(13) Intellect الإنجليزية أو Intellectus اللاتينية.

(14) Intuition.

(15) Intellectual Intuition.

(16) Modern.

(17) Ibid., p.8.

الفلســفي يدور حول محور المنطق، لا حول الشــهود مباشــرة[1]. وبهذا تتبدى مقولة غنون[2] الآتية على درجة عالية جداً من الصواب (الفلسفة بالمعنى الذي نفهمه من هذه المفردة – وهو معناها الشائع – ليست أولاً وبالذات شيئاً سوى المنطق)[3]. والحال أن (من الخطأ الفاحش أن لا نعتبر هذه المعرفة المباشرة (الشهود) نقطة انطلاق [تفكيرنا] ونستعيض عنها بالمنطق، والمنطق فقط كنقطة انطلاق[4].

الفــارق المهــم بيــن الفلســفة بمعناها الحالي الشــائع والميتافيزيقــا، هو أن منبت الفلســفة ليس ســوى المنطق، بينما منبت الميتافيزيقا الشــهود. الفلسفة تبتني على العقل الاســتدلالي، والميتافيزيقــا علــى العقل الشــهودي. وبهذا لا يتســنى اعتبــار الميتافيزيقا شــيئاً مســاوقاً للفلســفة، ولا فرعاً من فروع الفلسفة. وهذا الفارق الأساس بين الفلسفة والميتافيزيقا هو مصدر كل الفروق الأخرى بين هذين العلمين، كما أنه يخلق الأرضية التي ينطلق منها علماء الميتافيزيقا في نقودهم للفلسفة الحديثة.

ولكن قبل الدخول في نقود شــوان للفلســفة الحديثة من الضــروري أن نتأمل أكثر في هذا الفارق الأساس بين الفلسفة والميتافيزيقا، ونسلط عليه مزيداً من الأضواء ضمن عدة إيضاحات:

1 - الإيضاح الأول:

أن للإنســان أربعــة جوانــب وجوديــة، أو بعبارة أدق، لــه أربــع مراتب وجودية: البــدن، والذهــن (أي الوعــي الســيال)، والنفــس (= نفِش العبريــة، Psyche اليونانية، Anima اللاتينيــة، Sariraatman السنســكريتية، وSoul الإنجليزيــة) وهــي الجانــب أو المرتبة المســؤولة عن الوحدة والهوية الشخصــية لكل إنســان، والتي تبقى ثابتة خلف الوعي الســيال، ورغم كافة التغيرات التي يشــهدها الإنســان طيلة حياته. وأخيراً هناك مرتبة الروح التي يتجاوز فيها الإنسان نطاق هويته الشخصية ويتحد مع الله.

خلافــاً للمراتــب الثلاث الأولى التي يتجســد فيها التفرد الإنســاني، ولهذا يمكن إضــافتها لغوياً، والقول على ســبيل المثال (بدني)، (ذهنك) و(نفســه)، فإن الروح هي جانــب عــدم التفرد لدى الإنســان، بل وعدم إنســانية الإنســان، إنهــا الوجه الإلهي في الإنسان. وعلى حد تعبير مايستر اكهارت[5]: (ثمة في النفس شيء غير مخلوق، وغير

---

(1) Ibid, p.9.

(2) Guenon.

(3) Ibid, p.7.

(4) Ibid, p. 8.

(5) Meister Eckhart.

قابل لأن يكون مخلوقاً، بحيث لو كانت النفس شيئاً غير هذا، لما كانت مخلوقة ولا قابلة للخلق على الإطلاق)[1]، وذلك الشيء هو الروح[2]. والذي ينادي (أنا الحق) إنما يشير بقوله (أنا) إلى هذه المرتبة الوجودية.

إن الجوانب الإنسانية في الإنسان، أي البدن، والذهن، والنفس تحجب الروح التي هي كنه وجود الإنسان. الروح قاع يجري عليه نهر حياتنا، غير أن المياه الجارية على هذا القاع أشد سرعة وتلوثاً من أن تشف عن القاع. وإذا ازداد عرض هذا النهر، وابتعدت ضفتاه عن بعضهما، قلّت سرعة الماء فيه، وتبددت الوحول والملوثات فيه، وعندئذ يمكننا رؤية القاع.

الشهود والعقل الشهودي مقولات تنتمي لمرتبة الروح، بينما ينتمي المنطق والعقل الاستدلالي لمرتبة الذهن، وبهذا لا تتقيد الميتافيزيقا، وهي قائمة على أساس الشهود، بقيود الذهن البشري، وتراكيبه، وبناه، ومقولاته. لذلك فهي لا تتسم بالطابع الفردي، ولا ترتهن لخصائص الجسم، والذهن، والنفس لدى الإنسان، بل تتعالى على الإنسان ولا تؤثر فيها مميزات النوع الإنساني أدنى تأثير. وعلى العكس من ذلك نرى الفلسفة تبتني على المنطق، لذا فهي علم بشري محض، تنطبق عليه كافة خصائص المعارف البشرية، وقيودها، والتزاماتها بالمقولات الذهنية.

2 - الإيضاح الثاني:

خلافاً للفلسفة التي لا يتطلب التمرس فيها سوى مواهب ذهنية معينة، تتطلب الميتافيزيقا فضلاً عن المواهب الذهنية (بل وقبل وأكثر من تلك المواهب الذهنية) صلاحيات أخلاقية ومعنوية (روحية) خاصة: (لابد من الفضيلة، لأن النور (يخترق الصخرة المعتمة، ولا ينير الجدار الأسود كما ينبغي، وإذن لابد أن يكون الإنسان كالبلور أو الثلج. ولكن يجب طبعاً أن لا يزعم أن الثلج ذاته هو النور)[3]. يمكن السير في طريق التفكير الفلسفي من دون التحلي بالتواضع، والإحسان، والصدق، أما في طريق الشهود التعقلي فلا يمكن السير من دون التزود بهذه الفضائل. إن إعادة النظر في سلوكيات الذات وإصلاحها يفضي إلى انبثاق حال جديدة لدى الإنسان، من أبرز ثمارها التحلي بقدرة على النظر للعالم ومعرفته بنحو أكبر تطابقاً مع الواقع. وبتعبير أوجز: الحياة الأخلاقية والروحية تترك آثارها في علم الوجود والنظرة للعالم لدى الإنسان، بمعنى أن العوامل غير المعرفية، كالفضائل والرذائل الأخلاقية، لها بصماتها

(1) Schuon, Frithjof The Tran...

(2) See The Lan...

(3) Schuon, Frithjof Spiritual...

ونتائجها الإيجابية والسلبية في عملية اكتساب المعرفة.

3ـ الإيضاح الثالث:

وهو يتمثل في نقطة يبدو أننا ملزمين منطقياً بقبولها فيما لو أذعنا للإيضاح الثاني، وهي أن الميتافيزيقا وبخلاف الفلسفة لها طبيعة وحدوية غير متكثرة. السائرون في طريق الفلسفة يبتعدون عن بعضهم كلما غذوا في السير، وواصلوا التقدم نحو الأمام. أما سالكو طريق الشهود العقلي فيقتربون من بعضهم أكثر مع كل خطوة يقطعونها للأمام. بمقدار ما تنزع المنظومات الفلسفية نحو الافتراق، تميل النظم الميتافيزيقية صوب التوحد والتقارب. بحيث مع أننا نستطيع القول: (إن الرؤية الغربية أسفرت عن ظهور أربعة مناح ميتافيزيقية، تتسم بأنها أما كاملة أو مرضية بحسب الحالة الخاصة، وهي: المنحى الأفلاطوني، ويمكن أن يشمل منحى الأفلاطونية المحدثة. والمنحى الارسطي. والمنحى المدرسي (المسيحي القروسطي). ومنحى غريغوري بالاماس (اللاهوتي اليوناني 1296 – 1359)[1]. والرؤية الشرقية أوجدت هي الأخرى مناح ميتافيزيقية، كالمنظومة الميتافيزيقية التوحيدية، أو وحدة الوجود القائمة على الفيدات الهندوسية، ومنظومة مهايانا الميتافيزيقية البوذية[2]. ولكن جميع هذه النظم الميتافيزيقية على الرغم من كثرتها الظاهرية، متوحدة في الباطن، فهي تنم عن حقيقة ميتافيزيقية واحدة (لا بداية لها، ولها حضورها في جميع تجليات الحكمة وترجماتها)[3] ويمكن تسميتها (جاودان خرد) أو (الحكمة الخالدة) (Sophia perennis اللاتينية، وPerennial Wisdom الإنجليزية) والسر في وحدة هذه الحكمة الخالدة (وهي نفسها الميتافيزيقا) وخلودها وشموليتها الكونية، أنها ليست من سنخ النتاجات الذهنية، بينما الفلسفة غالباً ما تكون من هذا السنخ)[4]. ولهذا لا تتمتع الفلسفة بالنعوت الثلاثة: الوحدة، والخلود، والشمول، إنما تعاني دوماً من تجزئة وكثرة سلبية مضعفة.

وبهذا، يجوز القول في مقام إيضاح الميتافيزيقا أو الحكمة الخالدة، أن: (ثمة حقائق تعد من ذات الروح الإنسانية [= Spirit] وجبلّتها، وهي في الوقت ذاته، مسطورة ومدفونة بنحو ما في أعماق القلب [= Heard] – في العقل الشهودي [= Intellect] المحض – ولا يمكن لأحد بلوغها إلا إذا كان من أهل المراقبة والحضور الروحي. إنها الحقائق الميتافيزيقية الرئيسة المتاح بلوغها للعرفاء [= Gnostic] والروحانيين [=

---

(1) Schuon, Frithjof, Letter on..

(2) See ibid., p. 492.

(3) Schuon, Frithjof, Sophia...

(4) ibid., p. 534.

Pneumatic] أو الحكماء الإلهيين [= Theosopher] بالمعنى الأصلي لهذه الألفاظ، لا بمعناها الصنفي الفئوي. وقد كان بلوغ هذه الحقائق في يوم ما، متاحاً للفلاسفة [= Philosophers] بالمعنى الحقيقي والبريء لكلمة فلاسفة. فهي ممكنة البلوغ مثلاً من قبل فيثاغورس، وأفلاطون، وحتى أرسطو إلى حد كبير)[1] وقد تكون لمن يستطيعون بلوغها القدرة على البرهنة عليها، وقد لا يتمتعون بمثل هذه القدرة، إلا أنهم في كل الأحوال يتوفرون على علم ومعرفة لا يتوفر عليها الآخرون. وليست تلك البرهنة سوى "توصيف منطقي ومؤقت لشيء له وضوحه الشهودي، ولا فاعلية لها إلا نقل هذا الأمر الواضح بنفسه، والمتعالي على المنطق، إلى طور الفعلية"[2] البرهنة أو الاستدلال مؤقت وتزامني وممكن، وهو متحول من زمن إلى زمن، ومن شخص إلى آخر، ومن ثقافة إلى أخرى. أما الشيء الذي يتمتع بوضوح شهودي فهو حقيقة دائمية لا زمان لها. ولهذا تستعين المنظومات الميتافيزيقية باستدلالات مختلفة، لكنها تفصح عن حقيقة واحدة.

وفيما يلي نستعرض النقود التي يوجهها شوان لكافة مدارس الفلسفة الغربية الحديثة:

1 - تقع الفلسفة الحديثة، وهي والنزعة الاستدلالية شيء واحد، في خطأ "الاستدلال على الحقائق الميتافيزيقية، أو حتى الكونية المحضة، في حال الافتقار إلى معطيات شهودية ضرورية"[3]. "فاعلية الاستدلال الميتافيزيقي منوط ذاتياً بشرطين أحدهما داخلي والآخر خارجي. الأول: درجة ذكاء العقل وعمقه [= Intelligence]. والثاني: قيمة المعلومات المتوفرة وكثرتها. وهما شرطان لا يتحققان بصورة تامة في مضمار النزعة الاستدلالية. الشرط الأول لا يتحقق لأنه قد يقتضي منا استخدام التعقل

---

(1) ibid., p. 534.

(2) Schuon, Frithjof Logic and...

(3) غالباً ما لا يستخدم شوان مفردة Rationalism في أعماله بمعنى العقلانية المقابلة للتجريبية Empiricism والتي تمثل مذهباً فلسفياً حديثاً في الغرب، من رموزه المعروفين ديكارت، واسبينوزا، وليبنتس، إنما يستخدمها بمعنى الاستدلالية المذكورة في نص الكلام. وبهذا يرى شوان أن الفلسفة الغربية الحديثة بمجملها، وليس مذهباً واحداً منها، يمكن أن تمثل مصداقاً للـ Rationalism أو الاستدلالية. وبتعبيره هو: " الاستدلالي [= Rationalist] يقول بأرجحية العقل الاستدلالي [= Reason] بل وقيمته الحصرية، قياساً إلى التعقل الشهودي [= Intellection] من جهة، والى الوحي والانكشاف الإلهي [= Revelation] من جهة ثانية، ويتهمهما معاً بأنهما غير استدلاليين [= Irrational]. (Logic and Transcendance, eh. 3). ولذا يقترح أن نسمي كل الفلسفة الغربية الحديثة، والمتسمة حسب هذا المعنى بأنها متحررة فكرياً [= free-thinker] وغير قدسية [= Profane] يقترح أن نسميها فلسفة استدلالية. راجع: Schuon,Frithjof Sufism: Veiland...

الشــهودي المحض، مضــافاً إلى المسارات غير المباشــرة للعقل الاستدلالي"[1]. "ينبغي التمييز بين قيمة البرهان وفاعليته الجدلية. الفاعلية الجدلية للبرهان تتوقف بكل وضوح على الموهبة الشهودية التي نمتلكها لإعادة معرفة الحقيقة المبرهن عليها، وبذلك فهي تتوقف على قدرة التعقل الشــهودي لدينا. ليس المنطق ســوى علم تنظيم الأذهان ونيل النتائج الاستدلالية، وهو لذلك غير قادر على بلوغ الأمور المتعالية عن طريق مصادره وإمكاناته الذاتية"[2]. المنطق لا يرتبط إلا بالاعتبار أو عدم الاعتبار الصوري للاستدلال، وعليه إذا كان بوسـعنا بلوغ حقيقة ما، لزمنا بعد إحراز الاعتبار المنطقي للاسـتدلال، ولأجـل التأكـد من صـحته، اللجـوء إلى إطار مرجعي آخر، للتبين من الصـدق المادي لمقدمات الاستدلال. ولا يمكن في نهاية المطاف التثبت من صدق مقدمات الاستدلال، إلا بمعونة المعطيات الشهودية، أي بواسطة التعقل الشهودي المحض. والخلاصة هي أن المنطق لا يبلغ بنا الحقيقة من دون شهود.

بعبارة أخرى، ليس الاســتدلال ســوى تنظيم وتصـفيف القضــايا التي نمتلكها في أذهاننا. وليس للمنطق شأن إلا تحديد صحة أو سقم مثل هذه التنظيمات والتصفيفات التي نقوم بها. أما السـؤال الملح فهو: من أين نأتي بهذه القضــايا ذاتها، أو ما يســمى أحياناً بالمواد الخام التي يحدد المنطق الصــورة الصــحيحة لتنظيمها؟ الأهم من ذلك كيف نتأكد من صدق هذه القضايا أو كذبها؟

الجواب هو: ما لم تكن لدينا معطياتنا الشهودية، لن تكون لنا قضايا صادقة نضعها في قوالب الاســتدلالات المنطقية المعتبرة، ونصــل عن هذا الطريق إلى نتائج جديدة. "لولا العقل الشهودي، والروح الحاضرة والمعرفة الوجدانية المباشرة، والمعرفة القلبية [= Heart–Knowledge] لما كان ثمة عقل استدلالي قادر على التمنطق"[3].

وقعــت الفلســفة الحديثــة في وهم ســاذج فحــواه أن بالإمكان البدء من الصــفر، والوصــول إلى ما هو أعلى من الصــفر بمراعاة قواعد المنطق، والحال أن اللاشــيء لا يتحفنــا إلا باللاشــيء. "ليســ شــأن الحكماء – وبخلاف رؤيــة الأوروبيين الخاطئة من أصــلها – تبيين الأمور من الصــفر، وتشــييد نظام [فكري]، إنما شأنهم هو أن "ينظروا" أولاً، ويحضّوا على النظر ثانياً. أي أن يمنحوا الآخرين المفاتيح"[4]. "والنتيجة هي أن لفظة الفيلسوف [= Philosopher] في المعنى الشائع، لا تدل على شيء سوى إيضاح فكرة بمراعاة ضــوابط المنطق، وهي ضــوابط اللغة والفهم العرفي، والتي ما كنا بشــراً

(1) Logic and Transcendance, op.cit., ch. 3.

(2) The Language of the self, p. 8.

(3) Sophia perennis, op. cit., p. 535.

(4) Schuon, Frithjof Islam and thc..

لولاها. التفلسف قبل كل شيء، هو التفكير، بعيداً عن صحة أو سقم الدوافع التي تحفزنا على التفكير. بيد أن التفلسف هو أيضاً على وجه الخصوص، وبتعبير كبار فلاسفة اليونان، تبيان الأمور اليقينية التي يشاهدها العقل الشهودي الفطري أو يجدها، بمعونة العقل الاستدلالي...، ومن الطبيعي أن يتلبس هذا التبيان بالأزياء والألوان التي تخلعها عليه قوانين التفكير واللغة"[1].

2- الفلسفة الحديثة تسمي الواضح شهودياً "حكماً مسبقاً"، وتحاول تحرير نفسها من أغلال الأمور النفسية، لكنها تتسافل إلى ما دون المنطق. إنها تحرم نفسها من أنوار الشهود الساطعة من العالم العلوي لكنها تقع أسيرة ظلمات الدرك الأسفل من "اللاشعور"[2]. الفلسفة الحديثة تعد ما يصل إليه العقل الشهودي أحكاماً أو آراء ظهرت قبل معرفة الحقائق، أو أنها ظهرت وبقيت دون ملاحظة الحقائق التي تناقضها، وهي إذن غير استدلالية ولا منطقية. وبهذا تغفل هذه الفلسفة عن:

أولاً: لا يمكن التفكير بدون قبليات أو أحكام مسبقة.

ثانياً: أقرب القبليات التي يمكن أن يتوفر عليها المفكر إلى القبول، هي تلك التي يحصل عليها بالعقل الشهودي: "يزعم كل المفكرين الدنيويين أن الفلسفة هي التفكير الحر غير المسبوق بالقبليات قدر الإمكان. وهذا شيء مستحيل إطلاقاً من ناحية ثانية، العرفان أو الفلسفة بالمعنى الصحيح والأولي للمفردة [وهو غير معناها الحالي] هو التفكير بحسب [معطيات] العقل الشهودي الفطري، لا بواسطة العقل الاستدلالي حصرياً"[3].

3- الفلسفة الحديثة محرومة حتى مما يستحصل عن طريق الوحي والانكشاف الإلهي. "فاعلية الاستدلال الميتافيزيقي ترتبط ذاتياً بشرطين: ذكاء العقل وعمقه، وقيمة المعلومات المتوفرة وكثرتها. وهما شرطان لا يتحققان بصورة تامة في مضمار النزعة الاستدلالية...، الشرط الثاني لا يتحقق لأنه لا يتعلق بالأفعال الحسية والنفسية البسيطة وحسب، بل قد يشتمل أيضاً على ظاهرة الوحي والانكشاف الإلهي [=Revelation] الميتافيزيقية(وهي رغم ميتافيزيقيتها لكنها غير مناقضة للعقل بأي حال من الأحوال) [4] ". "الوحي والانكشاف الإلهي نوع من التعقل الشهودي الكوني [=cosmic] والتعقل الشهودي الشخصي [=personal] كالوحي والانكشاف الإلهي ينتمي لمرتبة

(1) Sufism: Vel and Quintessence, p. 118.

(2) The Language of the self, p. 8.

(3) Sufism: Veil and Quintessence, p. 116.

(4) Logic and Transendance ch.3

العالم الأصغر"[1]. بلغة أبسط، تستقي الفلسفة الحديثة معطياتها، وهي خامات عملية الاستدلال، عن طريق الإدراكات الحسية[2]، والرؤى الداخلية[3] فقط، غافلة عن أن الكثير من المعارف القيمة لا تستحصل إلا بظاهرة الوحي والانكشاف الإلهي المتعالية على الطبيعة.

وكانت حصيلة أعراض الفلسفة الحديثة عن معطيات الشهود، ونعتها لها بأنها "أحكام مسبقة"، وأعراضها كذلك عن معطيات الوحي (وهي ومعطيات الشهود من سنخ واحد) أن الفلاسفة الجدد، وهم الاستدلاليون في الواقع، "لم يعودوا فلاسفة" يقدمون أدلة كافية وافية بموجب العقل الكلي الحقيقي المتعالي على المنطق، وبحسب المعطيات اللازمة (وهي معطيات تتزيا بأثواب التراث [والنقل] حيال أمور تتجاوز حدود التجارب المألوفة)، بل على العكس، يتصورون أن بمقدورهم بواسطة المنطق فقط، وعلى أساس حقيقة أسيء استخدامها بطريقة مزاجية، أن يعالجوا كل المسائل والقضايا، حتى لو كان حل المسألة عن طريق إنكارها والشطب عليها"[4].

لو أراد الفلاسفة الجدد أن ينتفعوا من المعارف الغزيرة القيمة الممكن استحصالها عن طريق الوحي والانكشاف الإلهي، لتوجب عليهم التحلي بالإيمان. وحيث أنهم غير مؤمنين بالوحي والانكشاف الإلهي، فسيبقون محرومين من هذه المعارف والمعطيات: "لو تركت العقلانية الاستدلالية [=rationality] لحالها أو [بعبارة أخرى] العقلانية الاستدلالية من دون الإيمان، أي النزعة الاستدلالية، لن تفضي إلى أي نتيجة"[5]. على أن "الشرط اللازم للإيمان القلبي"[6] هو الإقبال على الإلهيات تحديداً، وبالمعنى الأعم للكلمة، أي مجموعة العلوم والمعارف المبتنية على الكتب المقدسة الدينية. وللإيجاز فإن الملاحظة النقدية الثالثة التي يسجلها شوان ضد الفلسفة الحديثة هي تخلفها وابتعادها عن الإلهيات.

4- تردم الفلسفة الحديثة الفراغات الناجمة عن إقصاء التعقل الشهودي، سواء التعقل الشهودي الشخصي، أو التعقل الشهودي الكوني، تردمها بالنزعات الفردية لهذا الفيلسوف وذاك. "بما أنه لا يوجد شيء يدحض ويستبعد إلا ويحل مكانه شيء آخر، فإن النزعات والاتجاهات الفردية هي التي احتلت موقع التعقل الشهودي المفقود.

---

(1) ibid

(2) Perceptions

(3) Introspections

(4) ibid

(5) etter on Existentialism, op cit., p. 494

(6) ibid.

الاستدلال الذي يأخذ شكل المربع - إذا جاز مثل هذا التشبيه - سيرفض الحقيقة الكروية، ويحل مكانها خطأ مربع الشكل يبتني على ميول شخصية تتناقض مع روح الحقيقة الكروية ووجودها. بقول آخر، أية منظومة فكرية علمانية [غير دينية] ما هي إلا صورة لفرد واحد، حتى لو اختلطت ببوارق وشذرات من العلم والمعرفة، وطبعاً لا محيص عن مثل هذا الاختلاط دائماً، ذلك أن العقل الاستدلالي ليس بالإطار المغلق المقفل بحال من الأحوال. والخلاصة هي أن العقل الاستدلالي بمقدار ما يتصنع البعد عن العقل الشهودي ويتكلفه، يتسبب في انبثاق النزعة الفردية [=individualism] والمزاجية [arbitrariness]"[1]. وبما أن التعقل الشهودي من خصائص مرتبة الروح المتسمة بعدم التفرد،لذا فهو فوق التفرد ولايصطبغ اطلاقا بالطابع الفردي أو الشخصي. ولكن حينما تهمل معطيات التعقل الشهودي، ويملأ الفراغ الناجم عن هذا الإهمال بالتصنعات الذهنية والمزاجية، تتلبس الفلسفة بأزياء فردية وتغدو ساحة مفتوحة لصولات وجولات النزعات الفردية لهذا الفيلسوف وذاك، وتكون مرآة تعكس شخصيات الفلاسفة وأمزجتهم وطباعهم، أكثر مما تعبر عن عالم الوجود كما هو. الفردية التي تنبت على هذا النحو في أرض الفلسفة، تؤدي بدورها إلى نمط من المزاجية والانفلات في اتخاذ الآراء أو قبولها ورفضها، ودحضها أو إثباتها. وإلى هذه الفردية والمزاجية الفلسفية يعزى هذا التنافر المضطرد بين المنظومات الفلسفية الحديثة.

5 - الفلسفة الحديثة غافلة عن تحري ضرب من العلم يتسامى على مرتبة التفكير الحصولي الاستدلالي السجالي. "أن الفهم الكامل السليم لفكرة، أعلى بكثير من الانطباع الأول الذي يحوزه العقل [=intelligence] عن تلك الفكرة. هذا على الرغم من أن هذا الانطباع يؤخذ مأخذ ذلك الفهم في معظم الحالات. ومع صحة أن الوضوح المباشر لأية فكرة، يمثل فهماً صحيحاً في مرتبة خاصة، إلا أن هذا الوضوح ليس بمستطاعه استغراق تلك الفكرة واستيعابها برمتها. لأن ذلك الوضوح ليس في أساسه سوى علامة للقدرة على فهم تلك الفكرة بتمامها. والواقع أن كل حقيقة ممكنة الفهم بمراتب مختلفة، وبحسب أبعاد مفهومية متعددة، أي بحسب العدد الكبير للجهات المقابلة لجميع الوجوه الممكنة لتلك الحقيقة، وهي وجوه كثيرة جداً بدورها. هذا التصور للأفكار يفضي إلى مسألة التحقق بالحقائق المعنوية، والتي تدل تعابيرها العقيدية والإيديولوجية بكل وضوح على كثرة أبعاد الاستنباطات النظرية. لو نظرنا للفلسفة من زاوية قصورها وقلة حيلها (وما يضفي على الفلسفة طبيعتها الخاصة، هو قصورها ونواقصها تحديداً) لألفيناها ناهضة القوام على الغفلة المحسوبة (المدروسة)

(1) Logic and Transcendance, ch. 3.

عما استعرضناه قبل قليل. وبكلمة ثانية، فإن الفلسفة تغفل عما يمثل سلبها ونفيها. أضف إلى ذلك أنها تشغل نفسها بأنماط وقوالب ذهنية يحلو لها بمزاعمها الشمولية، أن تعتبرها مطلقة، رغم أن هذه القوالب، ومن منظار التحقق بالحقائق المعنوية، مجرد أمور لا تزال موغلة تماماً في حيز القوة واللافعلية، وعدم الظهور (في حدود حكايتها عن الأفكار الصادقة على الأقل). ولكن حينما تتغير هذه الحالة (أي حينما لا تحكي القوالب المذكورة عن الأفكار الصادقة) وهو ما نشهده غالباً في الفلسفة الحديثة، تتسافل القوالب إلى مستوى أدوات لا يمكن استخدامها في رأي أهل النظر، وبالتالي ستكون مفتقرة لأية قيمة حقيقية. وأما الأفكار الصادقة، أي الأفكار الدالة تلويحاً على جوانب من الحق المطلق [= total Truth] والمؤشرة بالتالي إلى هذا الحق ذاته، فهي لكونها دالة على الحق، تعد من مفاتيح التعقل الشهودي، والواقع أنها لا تتمتع بأي شأن آخر غير هذا. وهذه نقطة لا يتسنى إلا للتفكير الميتافيزيقي [وليس الفلسفي] أن يدركها. في حدود ما يتعلق بالتفكير الفلسفي أو التفكير الديني الدارج، نجد أن الأمر معكوس، بمعنى أن ثمة غفلة تترك آثارها لا على طبيعة الأفكار التي نخال أننا فهمناها تماماً وحسب، بل وعلى المجال النظري (بالمعنى الدقيق للكلمة) قبل ذلك. الواقع أن الفهم النظري محدود وغير ثابت بذاته، مع أن حدوده غير ممكنة التشخيص إلا بنحو تقريبي"[1]. باختصار، تغفل الفلسفة الحديثة عن أن القوالب الذهنية حتى حينما تتطابق مع الواقع، لن تكون أكثر من بوابات لدخول مملكة التعقل الشهودي، والتحقق بالحقائق المعنوية الروحية. وبالتالي فهي مجرد مقدمات ووسائل في أحسن الأحوال، وليست أهدافاً أو نتائج تتلو المقدمات. ليست الغاية أن تكون لنا أفكارنا المطابقة للواقع، وإنما أن نحقق الحقائق في ذواتنا. بيد أن الفلسفة الحديثة تنظر للفهم النظري (الذي لا يمثل، في أكثر الافتراضات تفاؤلاً سوى وسيلة للتحقق العملي بالحقائق) كهدف وغاية. ولهذا نراها لا تتخطى حدود التفكير الحصولي والاستدلالي والسجالي. وهذا ما ينبهنا إلى نقطة أخرى تقول أن "أي شكل من أشكال النزعة الاستدلالية، حيث أنه يحل المنطق المحض محل التعقل الشهودي، فهو يتناسى أن ملكة العقل الاستدلالي يجب أن تقوم بمهمتين حيال التعقل الشهودي: المهمة الأولى: نزولية أو إبلاغية، والثانية: صعودية أو تفعيلية. وظيفة العقل الاستدلالي في الحالة الأولى تنسيق وتنظيم الإدراكات المباشرة للعقل الشهودي. وللنهوض بهذه المهمة يستخدم العقل الاستدلالي تعابير رمزية أو براهين منطقية، لا ترتهن لها تلك الإدراكات إطلاقاً. وفي الحالة الثانية يكون العقل الاستدلالي مصغياً أو قارئاً تتوخى تعليمه، وبهذا نشركه في

(1) The Transcendent Unity of Religions. Pp. 1-2.

التعقل الشهودي الذي يقوم بإبلاغه، لا إلى درجة يتبدى معها المسار المنطقي غير قابل للدحض وحسب، بل لأن هذا المسار ينقل التعقل الشهودي (وإن على نحو بعدي) إلى طور الفعلية عن طريق الصفة الوسائطية للعقل الاستدلالي، حتى لو كان هذا النقل إلى الفعلية ناقصاً وغير تام"[1].

6- حصرت الفلسفة الحديثة اهتماماتها بالمنطق، فحرمت نفسها من الرموز والاستعارات والتشبيهات، والحال أن "الاستدلال المتعالي على المنطق - وليس اللامنطقي - القائم على الرمزية والتشبيه، والمتسم تبعاً لذلك بالحالة البيانية دون الاستدلالية، قد يكون صعب المنال بالنسبة للبعض، لكنه أكثر انسجاماً مع الحقيقة المتعالية [= Transcendent reality]"[2].

7 - وأخيراً، حيث أن الفلسفة الحديثة اقتصرت على المنطق، وأنفقت كل طاقاتها لبلوغ الانسجام المنطقي[3] للأفكار، فقد عرضت نفسها لخطرين كبيرين: الأول أنها ضحت بالحقيقة من أجل خلق هذا الانسجام المنطقي والإبقاء عليه، بمعنى أنها تنكر حقيقة أو تتناساها لمجرد الإبقاء على الانسجام والتنظيم المنطقي في منظومة فكرية معينة، حتى وصل بها الأمر إلى ترجيح منظومة منطقية من الأخطاء والأوهام على حقائق تفتقر للنظام والتناسق المنطقي. والخطر الثاني أنها وقعت في شراك (الفن للفن) وتوهمت أن التمنطق مطلوب لأجل التمنطق، أي أن التمنطق بنفسه غاية منشودة تستأهل أن ننفق أعمارنا فيها. "أن تتسم الحقيقة بصفة الحياد، فكرة تفضي على صعيد المنطق النظري بكل سهولة إلى نزعة (الفن للفن)، وبهذا ننجرف إلى طنطنات الفلاسفة الفارغة التي سبق أن فضحها القديس برنارد St. Bernard"[4].

وفي الخاتمة أشير إلى جملة نقاط حول نقود شوان للفلسفات الحديثة. وهي نقاط لا تعنى إطلاقاً بصدق أو كذب آراء شوان، إنما تركز فقط على:

أولاً: مواطن غموض تلاحظ على آرائه.

وثانياً: قوة وضعف الأدلة التي يسوقها لصالح أفكاره.

1 - ما هو الفرق بين العقل الشهودي[5] أو الشهود العقلي[6] الذي يؤمن به شوان،

(1) Logic and Transcendance, ch. 3.

(2) The Language of the self, p. 8.

(3) Consistency.

(4) ibid., p.9.

(5) Intellect.

(6) Intellectual intuition.

وبين الشهود[1] الذي يعد أحد مصادر المعرفة في الفلسفة الغربية الحديثة، ولدى علماء المعرفة المحسوبين على هذه الفلسفة. سواء أخذنا هذا "الشهود" الأخير بمعنى تلقيات أو معارف مباشرة غير استنتاجية، تحصل لدى الإنسان حول شيء معين، أو بمعنى القدرة على إحراز علم مباشر بشيء معين بدون استخدام العقل الاستدلالي، أو بمعنى العلم والبصيرة الفطرية الغريزية من دون الحاجة لاستخدام الأعضاء الحسية والتجارب المألوفة والعقل الاستدلالي، أياً كان، فهو في علم المعرفة المعاصر أحد مصادر العلم اليقينية الحقيقية، بل هو المصدر الوحيد للعلم ببعض جوانب الوجود كالصور المثالية، والله، وذوات الأشياء. من هنا يتوجب على مفكر مثل شوان يأخذ على الفلسفة الحديثة غفلتها عن العقل الشهودي بكل هذا التوكيد والإصرار، ويعتبر هذه الغفلة أم المفاسد والآفات في تلك الفلسفة، يتوجب عليه إيضاح مراده من العقل الشهودي بدقة، وما هو فرقه عن الشهود المستساغ بامتياز لدى علماء المعرفة المعاصرين.

2 - ما هو الأمر أو الأمور التي يشهدها العقل الشهودي؟ لا يجيب شوان إجابة واحدة عن هذا السؤال. فهو يرى متعلق شهود العقل الشهودي، الوجود (المطلق)[2] تارة[3]، والحقيقة (truth بـ t صغير)[4] تارة أخرى، والأمور المتعالية (= المفارقة للمادة؟ the transcendent)[5] أحياناً أخرى، والحقيقة المتعالية (أو الحق المتعالي)[6] (transcendent Reality) في أحيان غيرها، والأمر المطلق وحقيقة الأشياء[7] (the Absolute and the true nature of things) في حالات أخرى،... الخ. ولولا هذا الاضطراب والتعددية في كلام شوان، لربما أتيح عن طريق التمييز بين متعلق شهود العقل الشهودي، ومتعلق الشهود المقبول لدى علماء المعرفة المعاصرين، صياغة جواب محدد للسؤال المطروح في الفقرة السابقة.

3- الغموض الذي يكتنف متعلق شهود العقل الشهودي، يتطرق بطبيعة الحال إلى موضوع علم الميتافيزيقا، ذلك أن "الميتافيزيقا تنبثق من العقل الشهودي حصرياً"[8]. عن أي شيء الميتافيزيقا التي يميزها شوان عن الفلسفة؟ هنا أيضاً نواجه غموضاً، بيد

---

(1) Intuition.

(2) Being.

(3) ibid., p. 8.

(4) ibid., pp. 7-8.

(5) ibid., p. 8

(6) bid.

(7) Logic and Transcendance, ch. 3.

(8) The Transcen... .

أن الأهم من ذلك أننا حتى لو اعتبرنا موضوع علم الميتافيزيقا "الأمر المطلق وحقيقة الأشياء"[1] ليس إلا، وبكل صراحة ووضوح، حينئذ لن تكون الميتافيزيقا والفلسفة متنافسين أو بديلين، حتى يحق لأمثال شوان الدعوة إلى نبذ الفلسفة والتمسك بالميتافيزيقا. فالميتافيزيقا والفلسفة لا تكونا بديلين ومتنافسين إلا حينما تطرحان آراء مختلفة متباينة حول موضوع واحد، والحال أن الفلسفة طبقاً للعديد من تعاريفها، لا تخوض أساساً في الأمر المطلق وحقيقة الأشياء. وخذ مثلاً لذلك التعريف القائل أن الفلسفة جهد لتعيين تخوم العلم الإنساني ومصادره وماهيته واعتباره وقيمته. أو التعريف الذي يرى الفلسفة بحثاً نقدياً في قبليات الحقول العلمية المختلفة ومزاعمها.

4- كيف يتسنى إثبات التقارب المضطرد بين علماء الميتافيزيقا، وأن ثمة حقائق يمكن رصدها في أعمالهم جميعاً، أو أنهم على الرغم من آرائهم ونظرياتهم المتفاوتة، يؤمنون جميعاً بحقائق مشتركة، ما يجعل اختلافاتهم عرضية سطحية ضئيلة الأهمية؟ الذي يدعي تقارباً بين علماء الميتافيزيقا، تجب عليه جملة أمور لأجل أن تتبوأ دعواه هذه موقع القبول.

أولاً: يجب أن يقدم مجموعة من القضايا الميتافيزيقية (مقبولة العدد والأهمية) بلا أي غموض أو إبهام أو لبس.

وثانياً: يجب عليه ذكر عدد مقبول أيضاً من المفكرين، مدللا على أنهم عرفاء وروحانيين وحكماء إلهيين بالمعنى الأصلي لهذه المفردات، لا بمعانيها الصنفية والفئوية، أي أنهم من أهل المراقبة والحضور المعنوي، ولهم مساهماتهم المباشرة الفاعلة في العلم الإلهي[2].

وثالثاً: يجب عليه من دون مجافاة لقواعد التفسير والهرمنيوطيقا، وبلا أي تكلف أو تصنع، إثبات أن تلك المجموعة من القضايا الميتافيزيقية ممكنة الاستقاء من نصوص لا يشك أحد في نسبتها لأولئك المفكرين.

القيام بهذه المهمات الثلاث هو حد النصاب المتوقع من القائلين بتقارب مستمر بين علماء الميتافيزيقا والمنادين بالحكمة الخالدة.

5 - حينما نشاهد أن علماء الميتافيزيقا الشيعة يرفضون عدداً من الشخصيات السنية المحترمة المقدسة (والذين يعتبرهم شوان نفسه من أهل الميتافيزيقا)، والميتافيزيقيون المسلمون يرفضون سر المسيح[3]، والميتافيزيقيون المسيحيون يرفضون قدم التوراة،

---

(1) Logic and....

(2) The Tran....

(3) Christ-mystery.

والميتافيزيقيون البوذيون يتمردون على قبول الفيدا[1] (الكتب المقدسة الأربعة في الديانة الهندوسية) وميتافيزيقيو مذهب المهايانا البوذية يدينون فكرة برتيكا – بوذا[2] القائلة: أن بإمكان الفرد بلوغ التنوّر واليقظة لوحده ولنفسه فقط، وحينما نلاحظ الميتافيزيقي الكبير في البوذية اليابانية نيجيرن[3] (1222 – 1282) يذم ويلعن ويكفر هونين[4] (1133 – 1212) مؤسس مدرسة جودو[5] الميتافيزيقية، وتلميذه شاينران[6](1173–1262)، وميتافيزيقيين عظماء في مذهب الفيشنوية الهندوسية – وهم رامانوجا[7] (1055– 1137) ومادهافا[8] (1199– 1278) ونيمباركا[9] (القرنان الحادي عشر والثاني عشر) وفالابها[10] (القرن الخامس عشر) – ينددون بفيدانتا شانكارا[11] (788 – 820) أحد أكبر القديسين والميتافيزيقيين في تاريخ الهند، ويعتبرون أتباع مادهافا شانكارا تجسيداً لأحد الشياطين، ويقلبون اسمه الذي يعني (المنقذ) إلى سانكارا بمعنى (ابن الزنا)، وفي المقابل حينما يعتبر أتباع شانكارا أن مادهافا ابن غير شرعي لأب وأم منحطين بلا أصل ولا نسب، ولم يكن له من غاية سوى تحريف الفيدانتا[12]،[13] عندما نستذكر كل هذه الحالات، والكثير من الحالات المماثلة الأخرى، نزداد شكاً في تقارب الميتافيزيقيين، وسطحية اختلافاتهم وعرضيتها. وبالتالي سنطالب بإيضاح لهذه الاختلافات أرصن وأنفذ مما ساقه شوان في آثاره[14].

6– يرسم شوان صورة كاريكاتيرية غير واقعية للفلسفة الغربية الحديثة، أي أنه يضخم من نقاط ضعفها ويصغّر نقاط قوتها. وللمثال يكفي التفطن إلى أنه خلافاً لرأيه القائل أن الفضائل الخلقية والمعنوية لا تعد شرطاً لازماً للتقدم المعرفي في الفلسفة

(1) Veda.

(2) Pratyeka-buddha.

(3) Nichiren.

(4) Honen.

(5) Jodo.

(6) Shinran.

(7) Ramanuja.

(8) Madhava.

(9) Nimbarka.

(10) Vallabha.

(11) Shankara.

(12) Vedanta.

(13) Islam and... 1.

(14) لملاحظة، نموذج من تبريرات شوان أنظر: Islam and....

الحديثة، وإن "اللاعقل والحماقة... وكذلك هوى النفس والشـهوات، هبطت بالمنطق إلـى الابتـذال"[1] ولذلـك "لـم يعـد من الممكن الهـروب من هذه الشـياطينية الفكرية والذهنية الملاحظة بهذه الدرجة من الكثرة والوفور في التفكير المعاصر"[2]، فإن كثيراً مـن رمـوز الفلسـفة الحديثـة نظير فرانسـيس بيكـون[3]، هوبـز[4]، هيـوم[5]، كانط[6]، فيشـته[7]، روسـو[8]، فويرباخ[9]، كريكغارد[10]، شـوبنهاور[11]، ماركس[12]، نيتشـه[13]، فرويد[14]، وليام جيمز[15]،مانهايم[16]، فيتغنشتاين[17]، فوكو[18]، دريدا[19]، هابرماس[20]، هير[21]، مك اينتاير[22]، راولز[23]، بلانتينجا[24]، ولترسـتورف[25]، وليندا زاغزبسـكي[26]، شددوا

(1) The Language of the self, p. 7.
(2) ibid.
(3) Francis Bacon.
(4) Hobbes.
(5) Hume.
(6) Kent.
(7) Fichte.
(8) Rousseau.
(9) Feuerbach.
(10) Kierkegaard.
(11) Shopenhauer.
(12) Marx.
(13) Nietzsche.
(14) Freud.
(15) William James.
(16) Mannheim.
(17) Wittgenstein.
(18) Foucault.
(19) Derrida.
(20) Habermas.
(21) Houre.
(22) Mac Intyre.
(23) Rawls.
(24) Plantinga.
(25) Wolterstorff.
(26) Linda Zagzebski.

بأساليب مختلفة وأنحاء شتى على تأثير العوامل غير المعرفية، بما في ذلك الرذائل الأخلاقية والمعاصي، في معرفة عالم الوجود[1]. ولنلاحظ على سبيل المثال كلمة وليام جيمز هذه: "الأعمال قد تغير آفاقنا النظرية، وهو تغيير ربما حدث بطريقين: قد تأخذنا الأعمال إلى عوالم جديدة، وقد توفر لنا قدرات جديدة، فالمعرفة التي يستحيل أن نحصل عليها ما دمنا على حالنا، قد تكون ممكنة الإحراز نتيجة قدرات أسمى وحياة أرقى، تتوفر لنا عن طريق الأخلاق"[2]. ولنا أن نقرأ أيضاً مقولات فيتغنشتاين هذه: "خوض الفيلسوف في سؤال معين يشابه معالجة مرض من الأمراض"[3]. و"المرض... يعالج بتغيير في أسلوب حياة الناس"[4]. و"حالات الرياء والإدعاء مطالبات تثقل كاهل القدرات الفكرية لدى الفيلسوف"[5]. نعم، يصح القول أن الفلسفة الحديثة مقارنة بالفلسفة القديمة والميتافيزيقا التي يقصدها شوان، لا تعنى جدياً بالتأثيرات الإيجابية والسلبية للفضائل والرذائل الأخلاقية في عملية اكتساب المعرفة بعالم الوجود، ولا تحدد على وجه الدقة والصراحة "أسلوب الحياة" المحبذ، ولا ترسم الطريق إلى نيل هذا الأسلوب، ولكن لا يجوز الإدعاء أن الفلسفة الحديثة أغفلت الفضائل الأخلاقية كلياً.

7 - يكتفي شوان لا في هذا المدار، بل في كل نتاجاته، بالإعلان عن آرائه، دون مبالاة لإثباتها، ولا حتى تسويغها المعرفي على الأقل. وكأنه يفترض قراءه أشخاصاً منبهرين به، ومسلّمين سلفاً لحجية أقواله معرفياً، وليسوا أشخاصاً يرومون سماع أقواله وفهمها وتقييمها، ومن ثم قبولها أو رفضها، كما يصنعون مع أقوال وآراء أي مفكر آخر. وأقول أن على كل المهتمين بتعليم وإشاعة أفكار هذا العالم الميتافيزيقي الكبير، العزوف عن أسلوبه في الكتابة، والسعي قدر الإمكان إلى:

أولاً: عرض آرائه في صيغة قضايا تخلو قدر المستطاع من الغموض واللبس.

وثانياً: تقديم أدلة لصالحها تتسم بتماسك ورصانة أكبر.

---

(1) للاطلاع على نموذج لذلك انظر: "خذوا القديس بولس بجد، المعصية عنصراً معرفياً" بقلم ميرالد فيستفال، ترجمة مصطفى ملكيان، فضيلة انديشه ديني [الفكر الديني] الدورة الأولى، العدد الأول، خريف 1999.

(2) Quoted in Huxley,... .

(3) Wittgenstein, Ludwig,... .

(4) Wittgenstein, Ludwig,... .

(5) Wittgenstein, Ludwig,... .

الفصل الثالث عشر

حول الدراسات القرآنية

أولاً: إذا كنا مؤمنين بأن القرآن كتاب له ما يقوله لكل البشر في كل زمان ومكان وحال، كان لزاماً علينا أن نقرأه قراءة تلهمنا العقلانية والمعنوية. ذلك أن أعمق النظرات لوضع الإنسان المعاصر تكشف عن أن أخطر وأهم حاجات الإنسان المعاصر هي الجمع بين العقلانية والمعنوية، حتى ليمكن اعتبار كل الحاجات الأخرى مصاديق لهذه الحاجة الرئيسة. يتوفر الإنسان المعاصر أكثر من أي وقت مضى على أسباب وأدوات التصرف في العالم الذي يحيطه، سواء الطبيعي منه أو الإنساني. وهذا ما يعزى إلى تطور العلوم التجريبية والقفزات الهائلة على صعد التقنية والصناعة. مثل هذا الإنسان إذا لم يكن غنياً من الناحية المعنوية الروحية، يخشى أن يستخدم تلك الأسباب والأدوات لنسف عالمي الطبيعة والإنسان. ولهذا نحتاج اليوم إلى الغذاء الروحي أكثر من أي وقت آخر. ولكن من ناحية أخرى تعود الإنسان المعاصر على الذهنية والرؤية العقلانية، وإلغاء هذه العقلانية لم يكن بالأمر المتاح في الوقت الحاضر، ناهيك عن أنه مجافاة للحق والصواب. فالعقلانية تراث قيم تكوّن ذرة ذرة بفضل جهود وعذابات مريرة، وبالتالي ينبغي عدم التفريط به لمجرد اكتساب صيغ روحية. ومن هنا كانت أمس حاجاتنا الراهنة التوافر على قراءات للنزعة الروحية غير متعارضة مع العقلانية.

ثانياً: قراءة القرآن وحفظه لا تكون ممارسة ذات قيمة إلا إذا غدت مقدمة لفهم القرآن ودراسته والبحث في قضاياه. ويبدو أن الغاية القصوى من الدراسات القرآنية تتجسد في إحراز أمرين: الأول النظام الماورائي الذي يقوم عليه القرآن، والثاني النظام الأخلاقي[1] الكامن خلف ظواهر الآيات القرآنية. أية دراسة أخرى ينبغي أن تكون مقدمة لهاتين النتيجتين. مخاطبو القرآن اليوم، وبسبب هيمنة العقلانية على أذهانهم، ينشدون بتلهف معرفة النظامين الماورائي والأخلاقي الممكن انتزاعهما من الكتلة القرآنية المنوّعة.

ثالثاً: ثمة خطران يحدقان بنا اليوم فيما نجترحه من دراسات قرآنية:

أ- عدم الشعور بحاجات ومتطلبات الإنسان العصري، وهو ما يجعل دراساتنا القرآنية

---

(1) Ethical.

فاقدة الصلة[1] والعلاقة بعصرنا الحاضر، رغم كل ما قد تتمتع به من قيمة أكاديمية.

ب: الخوف من أن تفضي دراساتنا إلى نتائج لا تتسق ومعتقدات أسلافنا. إنه خطر إذا عمَّ وغلب صيّرنا متعبدين لأسلافنا، إنْ من حيث أدوات البحث، وإن من حيث نتائجه، وبتعبير أدق؛ على مستوى عملية البحث وعلى مستوى نتائجه. وواضح أن التعبد للأسلاف يتنافى مع الالتزام بالقرآن الذي يؤكد أن من أبرز علل الانحطاط الروحي لدى الإنسان تقليده لآبائه وأجداده وأكابره. القرآن يطالب مخاطبيه فرداً فرداً بالتعقل والتدبر في الآيات الإلهية، ولم يطلب أبداً أن تختص نخبة[2] معينة بمهمة التعقل والتدبر، ويُعفى الباقون منها مكتفين بتقليد النخبة.

رابعاً: تلسع ضمير الإنسان المعاصر وذهنه قضايا ومشكلات ذات طابع وجودي[3] بالمعنى الدقيق والكامل للكلمة. ومن الضروري التنقيب الوافي لاستنباط الرؤية القرآنية لهذه القضايا والمشكلات. إنها قضايا من قبيل: الحقيقة، الخير، المحبة، الجمال، العدل، الحرية، الشك، الإيمان، الطمأنينة، الاضطراب، الفزع، الخوف، البهجة، الحزن، الأمل، اليأس، التوحد، الموت، معنى الحياة، معرفة الذات، الاغتراب عن الذات، حب الذات، بناء الذات، الألم والمحنة، ثوابت الوجود ومتغيراته، الفوارق بين البشر وأسرارها و...

خامساً: يقتضي العقل والاقتصاد في الإمكانات المادية والإنسانية، أن نفيد من كافة الدراسات التي أنجزها الآخرون حول القرآن سواء كانوا مسلمين أو غير مسلمين، إيرانيين أو غير إيرانيين. وأن لا ننسى طبعاً ضرورات النقد والاستقلال الفكري أثناء الإفادة من هذه الدراسات.

---

(1) Relevance.

(2) Elite.

(3) Existential.

الفصل الرابع عشر

متطلبات البحث القرآني

□ **ما هي الأبحاث القرآنية التي تحظى بالأولوية العلمية والاجتماعية؟**

■ أبدأ كلامي بهذه المقولة الشريفة للإمام علي بن أبي طالبD:"ذلكم القرآن فاستنطقوه ولن ينطق[1]... ولا ينطق بلسان ولابد لـه من ترجمان وإنما ينطق عنه الرجال[2]".

لإيضـاح انطباعاتي القاصـرة عن كلام ذلك الإنســان العظيم، ولتقديم إجابة عن السؤال، أشير إلى إحدى أبرز الأفكار التي طرحها باول تيليش[3] المتكلم البروتستانتي الألماني، حيث يعتقد أن العلاقة بين الدين والثقافة في كل عصر من العصور مترابطة، كالترابط بين السؤال والجواب في عملية التحاور. المسائل والمشكلات الأساسية التي تنبثق من أرضـية ثقافية محددة، إنْ هي إلا أسـئلة بانتظار إجابات دينية. ولأن السـؤال غير المطروح لا يجاب عنه (لا يمكن الإجابة عنه)، لذلك لم تجب الأديان في العصور الماضـية عن أسـئلة الإنســان في كل العصـور. ولهذا ينبغي على الإنسان في كل عصر وثقافـة أن يعيـد مراجعـة الديـن، طالباً نقداً لأحواله من هذا "الصـامت الناطق". وعلى هذا الأســاس تكون وظيفة علماء الدين في كل الأعصــار وظيفة "وســائطية" بين ثقافة ذلك العصـر والموروث الديني. أي أن على علماء الدين معرفة القضــايا والمشــكلات الرئيسة. لثقافتهم العصرية على وجه الدقة (وهي مشكلات تتجلى في نظر تيليش بأنحاء مختلفة في الأعمال الفنية لكل ثقافة على اختلاف الأساليب والمدارس الفنية) وأخذها إلــى حضـرة الدين، واســتخراج الإجابـات الدينية من أعماق النص المقدس وتقديمها هدايــا للإنســانية. وبكلمــة أخـرى، وظيفة علماء الدين في كل عصـر وثقافة الربط بين رســالة الكتاب المقدس وأحوال الناس في ذلك العصـر والثقافة. وهذا يســتلزم إعادة

(1) نهج البلاغة، د. صبحي الصالح، الخطبة 158، ص: 223.

(2) م س، الخطبة 125، ص: 182.

(3) Paul Tillich.

طرح الدين بلغة الثقافة التي يعيشـون في غمرتها[1]. تأسيساً على هذا، لأجل أن نحدد الموضوعات والمسائل والقضايا القرآنية التي يحتل طرحها والبحث فيها موقعاً ضرورياً، علينا أولاً تحديد القضايا والمشكلات الرئيسة في عصرنا وثقافتنا، والتي لا يمكن ولا يجب أن نصطنع لها الحلول إلا بالمعطيات القرآنية. وهذا ما لا نقدر عليه إلا إذا حددنا أولاً قضايانا ومشكلاتنا الحقيقية. وثانياً إذا فرزنا بدقة بين المشكلات الممكنة العلاج بواسطة مرجعيات أخرى غير القرآن والدين، وبين تلك التي لا يمكن معالجتها وتذليلها إلا بمراجعة القرآن والدين. وهذه ليست بالعملية السهلة المبسطة. ونتائجها تختلف بحسب درجة طلبنا للحقيقة وقدراتنا الفكرية، وعلومنا. تيليش نفسه توصل إلى أن القضايا الأساسية التي يكابدها الإنسان الثقافة الحديثة بشدة، عبارة عن خمسة قضايا لا يمكن تذليلها إلا بمراجعة الكتاب المقدس والإفادة من بياناته الرمزية:

1- قضية التشكيك: كيف يمكننا التيقن من الحقائق الكبرى التي يوليها الإنسان أهمية فائقة؟

2- قضية القصور: كيف نستطيع مقاومة القوى المخربة التي تهدد حياتنا بالانهيار؟

3- قضية الاغتراب: كيف نعالج الشعور بالاغتراب عن الذات وعن الآخرين؟

4- قضية الغموض: أنّى لحياتنا أن تكون موضع ثقتنا، والحال أن أخلاقياتنا وأفعالنا وأعرافنا الدينية وتجلياتنا الثقافية تسبح في بحر لجي من الغموض والإبهام؟

5 - قضية المعنى والهدفية: هل لتاريخ العالم معنى وهدف؟[2]

باختصار، أنكم إذا قصدتم ما يلزم لدحض الشكوك والشبهات الواردة على حجية القرآن الكريم واعتباره، فهذا ما سنتناوله في الإجابة عن السؤال الثالث واذا كان المراد لوازم فهم هذا الكتاب الشريف، أحلنا الى اجابة السؤال الرابع حيث تطرقتُ لهذه المتطلبات. أما إذا كان المقصود القضايا والمشكلات التي يتوجب راهناً الرجوع إلى القرآن لحلها (وهذا ما يوحي به ظاهر السؤال) أراني عاجزاً عن عرض إجابة تفصيلية في هذه العجالة. ذلك أن مثل هذه الإجابة رهن بإثارة وحل مسائل جد معقدة.

---

(1) راجع في هذا الصدد:

Tillich, Paul, Systematic Theology, 3 Vols, (Chicago: 1951, 1957, 1963), Vol.1, pp. 59-68.
Ford, David F. (ed), The Modern Theologians, 2 Vols, (New York: Basil Blackwel, 1989), Vol.1, pp. 136-7.

و: هوردرن، وليام، دليل اللاهوت البروتستانتي، ترجمة طاطوس ميكائيليان، ط1، شركت انتشارات علمي وفرهنگي، طهران، 1989، ص: 141.

(2) راجع: The Modern Theologians, Vol.1, pp. 136-7.

□ **ما هي الاستفهامات والإشكالات المثارة حول القرآن الكريم في الوقت الحاضر؟**

■ الإشارة إلى كل الإشكالات التي سجلت ضد القرآن الكريم غير متاحة في هذا المقام المحدود. ولكن ربما جاز القول أنها تصنف إلى خمس مجاميع:

أ- القرآن لا يتمتع بالانسجام الداخلي. أي أنه يتحدث عن الموضوع الواحد أحاديث متناقضة متضادة لا يمكن التوفيق بينها.

ب - القرآن يتنافى والعلوم التي يحرزها الإنسان بالطرق العادية، أي بالحس والتجربة والتعقل والاستدلال والنقل التاريخي (تعارض العلم والدين). ففي القرآن تعاليم تتصل ببعض المواضيع والمسائل في علم الهيئة والنجوم والفيزياء والأحياء وعلم النفس والاجتماع والتاريخ و... الخ، لا تتسق مع النظريات والاكتشافات العلمية المقبولة في عالم اليوم.

ج: ينسب القرآن لليهود والنصارى آراء ومتبنيات أما أنهم منها براء، أي أنهم ينكرونها أصلاً، أو أنه يؤاخذهم على متبنيات يمكن المنافحة عنها، ولا تعد قمينة بالمؤاخذة والتقبيح.

د: يعرض القرآن منظومة قيمية تتضارب والمنظومة القيمية التي يستمرؤها الإنسان المعاصر. فمثلاً ما يقرره القرآن في مضمار إباحة الحرب والعنف، بل إيجابهما، وحول الحدود والقصاص، وحقوق المرأة، وحقوق غير المسلمين، والحرية، وسوى ذلك، لا يتجانس مع حقوق الإنسان في العصر الحديث، والمتبلورة في "الميثاق العالمي لحقوق الإنسان".

هـ: الأهم من كل ذلك أن القرآن ليس بكلام الله، إنما هو كلام النبي محمد بن عبد الله. "يقرر الإسلام أن [النبي] محمد تلقى القرآن مباشرة عن الله وأن القرآن كلام الله. وقضية هل تركت اليهودية أو المسيحية تأثيرات على القرآن أم لا، قضية لا تطرح ولا يمكن أن تطرح. وهذا القول يخفي وراءه حقيقة تاريخية، واحدة على الأقل، أكد عليها علماء المسلمين كأشد ما أكدوا، وهي أن [النبي] محمد، مع أنه قد لا يكون غير متعلم، لكنه لم يقرأ الكتاب المقدس، ولم يقرأه عليه أحد. إذ ينقل أن الكتاب المقدس لم يترجم إلى العربية في زمانه إطلاقاً. ولو كانت مثل هذه الترجمة لكانت العبارات القرآنية التي تتناول الكتاب المقدس أكثر وضوحاً ودقة واكتمالاً مما هي عليه"[1]. لكن للمشكلين رأي آخر، فالقرآن ليس بالكتاب المنزل من السماء مباشرة، والموحى من قبل الله كلمة كلمة. صحيح أن "النبي محمد (ص) الذي غالباً ما يسمي نفسه منذراً، أراد على غرار أنبياء بني إسرائيل أن لا يكون إلا متحدثاً باسم الله، ومبلغاً للكلام الإلهي لا لكلامه

(1) Küng, Hans؛ Van Ess, Josef؛ et al, Christianity and the World Religions, Paths to Dialogue with Islam, Hinduism, and Buddhism, tr. By peter Heinegg, (New York: Doubleday and Company, Inc. 1986), pp.33.

هو"[1] لكنه "لم يكن لمحمد والإسلام، ولا لبوذا ودياناته، ولا لعيسى والمسيحية، خلقاً من العدم في البداية، أي خلقاً فجائياً لشيء من لاشيء. بل ان نسيجاً تاريخياً محدداً كان يصوغ كل الأقوال والأفعال ويكفل التواشج مع مجمل الحياة في الماضي والحاضر"[2] وبالتالي "فالمهم اليوم هو أن يعد الكلام الإلهي في القرآن... كلاماً بشرياً جاء به الرسول"[3].

على أمل أن ينبري المسلمون الطالبون للحق والحقيقة لمواجهة هذه الإشكالات بشجاعة ورباطة جأش، وصياغة إجابات مناسبة لكل واحد منها بعيداً عن السعي لكتمانها... بعون الله تعالى وتأييده.

□ **ما هي المباحث المطروحة في علوم القرآن، والتي تحظى بدور رئيس في فهم القرآن الكريم؟**

■ ليس لمصطلح "علوم القرآن" وضوح مفهومي، وعليه ثمة اختلافات حول ما يدرج من البحوث ضمن علوم القرآن وما يقصى. من هنا فالسؤال لا يخلو من غموض. ولكي يتسنى القول إجمالاً أن القضايا والمباحث أدناه ذات أهمية أكبر قياساً إلى غيرها من القضايا الواردة في كتب علوم القرآن:

1- ما يتعلق بالقيمة التاريخية للنص الذي بين أيدينا اليوم، كأبحاث المتواتر والمشهور والآحاد والشاذ والموضوع والمدرج، ومباحث جمع القرآن وترتيبه.
2- التسلسل الزمني لنزول الآيات والسور.
3- أسباب النزول.
4- الناسخ والمنسوخ.
5- المحكم والمتشابه.
6- الوجوه والنظائر.
7- بعض المباحث البلاغية.
8 - الأمثال القرآنية.
9- البحث في الآيات الموهمة بوقوع الاختلاف والتناقض في القرآن.
10- البحث حول التفسير والتأويل.

أضف إلى ذلك أن جانباً من المباحث الضرورية لفهم القرآن بصورة صحيحة أما أغفلت نهائياً في مؤلفات علوم القرآن، أو أنها لم تستوف نصيبها من المناقشة

---

(1) Ibid., p. 26.
(2) Ibid., p. 24.
(3) Ibid., p. 35.

والتمحيص. من هذه المباحث المعرفة الدقيقة بالوضع التاريخي والاجتماعي والنفسي والثقافي للعرب في شبه الجزيرة زمن نزول القرآن. من يتناول القرآن من دون معرفة بالأحوال الآفاقية والأنفسية للعرب الجاهليين، فهو في الحقيقة وبلا أي مبالغة يجتزئ هذا الكتاب الشريف عن نسيجه[1]، ويحرم نفسه من فهمه. وهذه قضية لا تختص بالقرآن فقط. إذ لابد لفهم أي نص بشكل دقيق وصائب، من ملاحظته ضمن نسيجه الطبيعي، أي الإحاطة بالوضع الآفاقي والأنفسي لمخاطبي النص الأوائل. يوضح فريتيوف شووان (الشيخ عيسى نور الدين أحمد) الخبير الإسلامي المبرز ذو الأصل الألماني، في دراسة له بعنوان "استخدامات المبالغة في بلاغة العرب"[2] إلى أي حد تبدو المعرفة بنفسيات العرب وخصائصهم القومية مؤثرة وضرورية حتى لفهم حيثيات استخدام الصناعات البديعية (اللفظية والمعنوية) في القرآن والأحاديث الشريفة. ولهذا فإن مراجعة دراسات نظير كتاب "المفصّل في تاريخ العرب قبل الإسلام" للدكتور جواد علي الذي يكشف فيه النقاب عن شتى أبعاد ومناحي الحياة العربية الجاهلية، تساعد في فهم القرآن أكثر فأكثر.

المبحث الآخر الذي يجب أن يملأ فراغه في "علوم القرآن" هو علم معاني الألفاظ والمفاهيم المفتاحية[3] في القرآن. أي الكشف عن بنية المعنى ومكوناته في كل واحدة من ألفاظ ومفاهيم القرآن المفتاحية، وبواسطة الآيات المتضمنة لذلك اللفظ أو المفهوم وحسب، دون أي لجوء للتنظيرات الفلسفية والعرفانية والعلمية الخارجية. بهذا النمط من علم المعاني تتجلى الهيكلية الكونية للقرآن بالمعنى الحقيقي للكلمة. وبهذا النمط أيضاً نكتشف كم أن الألفاظ القرآنية التي اكتسبت بعد ذلك معاني اصطلاحية في علوم نظير علم الكلام والأخلاق والفقه والفلسفة والعرفان، كم أنها قريبة أو بعيدة من معانيها الاصطلاحية. الرؤية الكونية القرآنية التي تستحصل بهذه الطريقة يُدافع عنها عقلانياً بعد ذلك، فيظهر علم الكلام الإسلامي إلى النور[4].

---

(1) Context.

(2) The use of Hyperbole in Arab Rhetoric, , in Schuon, Frithjof, Dimensions of Islam, translated by P.N. Townsend, (London: George Allen and Unwin Ltd., 1969.

وثمة ترجمة أخرى لهذه الدراسة في هذا المصدر:

Schuon, Frithjof, Sufism: Veil and Quintessence, translated by William Stoddart, (Lahore: Suhail Academy, 1985).

(3) Key-terms.

(4) حول علم معاني القرآن، ترجم إلى الفارسية ثلاثة كتب قيمة:

– ايزوتسو، توشي هيكو، الله والإنسان في القرآن، علم معاني الرؤية الكونية القرآنية، ترجمة أحمد آرام، ط1، شركت سهامي انتشار، طهران، 1982.

المبحث الآخر الذي لم يغب كلياً عن أعمال علماء القرآن السابقين، لكنه لم يطرح بمنحى علمي ممنهج، هو مبحث لغة القرآن. كثيراً ما تتطرق كتب فلسفة الدين اليوم لإشكالية اللغة الدينية[1]. ما هو المعنى في كل واحد من اللغات العلمية والفنية والأخلاقية والدينية و... الخ؟ وما هو الاستعمال؟ وما هي العلاقة بين المعنى والاستعمال؟ متى ولماذا تستخدم الرموز[2]؟ ما هي الصور المختلفة للغة الرمزية[3]؟ ما هو موقع الأسطورة[4] في البيان الإنساني عموماً، وفي النصوص الدينية على وجه الخصوص؟ (ليس الأسطورة بمعنى القصة الزائفة المستحيلة الوقوع، بل بمعنى القصة ذات الأساس التاريخي في ظاهرها، والتي تشرح تفاصيل واقعة حدثت في الماضي، لكنها في الباطن والواقع إشارة إلى حقائق أعلى وأسمى). كيف يتم فك الرموز، وكيف يجب أن يتم، وكيف ترشدنا هذه الممارسة إلى الحقيقة الأصلية لرسالة كتاب مقدس؟ كيف يمكن تشخيص مصاديق الصور البيانية المختلفة؟ هل للغة الدينية سماتها الخاصة بها حصرياً أم لا؟

الخوض في مباحث كهذه، واتخاذ مواقف فيها، وهو في الواقع دخول إلى حيّز علم المعاني، وفلسفة اللغة، وعلم نفس اللغة، وعلم اجتماع اللغة، والهرمنوطيقا، وحتى علم المعرفة والمنطق، له تأثيره الحاسم في فهمنا للقرآن، وفي إضفاء الرصانة والدقة العلمية على أساليبنا التفسيرية.

□ **ما هي الموضوعات القرآنية التي لا ترون ضرورة للخوض فيها، أو أنها استوفت نصيبها من البحث والدراسة؟**

■ لا أعرف أي موضوع قرآني بوسعي الزعم أنه استوفى كامل نصيبه من البحث والتمحيص، ولم تعد به حاجة إلى الطرح مجدداً. كل ما في الأمر، ينبغي رعاية قاعدة الأهم فالمهم. وما لم تتضح المسألة الأهم يجب عدم الانتقال إلى المسألة الأقل أهمية. هذا أولاً وثانياً: يتعين أن لا نرى أنفسنا في غنى عن دراسات ونتاجات خبراء الإسلام والقرآن من غير المسلمين. فللعلماء والباحثين الغربيين بسبب استخدامهم لأساليب بحثية جديدة في العلوم التاريخية،

- ايزوتسو، توشي هيكو، بنية المعاني في المفاهيم الأخلاقية – الدينية للقرآن، ترجمة د. فريدون بدره أي، ط1، انتشارات قلم، طهران، 1981.
- ماكينو، شينيا، الخلق والبعث، دراسة في علم المعاني لهيكلية الرؤية الكونية القرآنية، ترجمة جليل دوست خواه، ط1، انتشارات أمير كبير، طهران، 1984.

(1) Religius Language.

(2) Symbolism.

(3) Symbolic Language.

(4) Myth.

ولتوفرهم على مصادر كثيرة، ولأسباب وعلل أخرى، قدموا أعمالاً قيمة كثيرة في علوم القرآن، لا يعد الشعور بالغنى عنها، إلا أمارة جهل وغرور وضيق أفق. وعدم مراجعتها من شأنه أن يؤدي بأبحاثنا ودراساتنا إلى الهزال أو التكرار أو عدم إصابة الحق أو التأخر في إصابته. وطبعاً يجب أن لا يفهم من هذا الكلام أن الغربيين هم أصحاب القول الفصل في كل شيء، فمسار البحث بوجه عام لا يخلو من وقوع أخطاء، ولا يتوقف عند حد نهائي أساساً، بل هو ديالكتيكي جدلي بالمعنى الدقيق للكلمة.

الكلام الجديد في إيران

□ يرى بعض الباحثين أن التجديد في علم الكلام ليس سوى اضافة مسائل جديدة إلى الإطار المعروف لعلم الكلام التقليدي، وعليه كلّما أضيفت مسائل مستحدثة إلى علم الكلام، تجدّد هذا العلم. في حين يذهب فريق آخر إلى أن مفهوم التجديد لا ينحصر بالمسائل الحديثة التي تُلْحَق بالعلم، وإنما يطال التجديد: أهداف العلم، ومناهجه، ومواضيعه، وقبلياته، وهندسة نظامه المعرفي.

ما هو أساساً معنى التجديد في علم الكلام، وهل هو مفهوم نسبي ذو مراتب يختلف باختلاف الأحوال الثقافية والحضارية من عصر إلى عصر؟

■ النقطة الأولى التي يجب الإشارة إليها هي أن علم الإلهيات المسيحية في العالم الغربي (اوروبا وامريكا الشمالية) سواء الإلهيات الكاثوليكية أو الإلهيات البروتستانتية، نما وتطور بصورة تدريجية بطيئة، شأنه في ذلك شأن العلوم والمعارف الأخرى.

إن حركة تطور أي علم من العلوم من البطء واللامحسوسية، بحيث لا يستطيع أحد الزعم أن العلم الفلاني كان قبل التاريخ الفلاني قديماً وغدا بعده جديداً.

الأمور التي تتطور بشكل تدريجي بطيء من دون قفزات لحظية، لا يمكن توزيعها إلى مرحلتين متمايزتين، وهي في ذلك كالابن الذي يعيش مع أمه وأبيه منذ ولادته وحتى سن الخامسة والثلاثين مثلاً. إنهما يريانه كل يوم وكل ساعة، لذلك لا يشعران أنه سَمُن في هذه اللحظة أو ضعف في تلك الساعة، أو تغيّر لون شعره في الدقيقة الكذائية، لذلك إذا أردنا تقرير محطات لحياة هذا الابن، فإن والديه على الأقل لن يستطيعا تقرير مثل هذه المحطات، أو حتى الشعور بها. أما غيرهما من الناس إذا رآه في الثالثة من عمره ثم سافر إلى بلاد أخرى وعاد بعد 25 أو 30 عاماً، لم ير خلالها أية صورة لهذا الطفل ولم تكن له به أية صلة، فعندها سيجد الفوارق والتغييرات من الكثرة بحيث يتصور نفسه أمام موجود آخر تماماً، وسيقول في نفسه: إذا كان ذلك الطفل (وليكن اسمه علياً)، فمن هو عليٌّ هذا؟ وإذا كان هذا هو علياً، فمن هو ذلك الطفل الذي شاهدته قبل 25 سنة؟ وبهذا سيكون هذا الإنسان ظاهرة جديدة تماماً لمن فارقه 25 عاماً، بخلاف الحالة بالنسبة لأبويه، والسبب هو أن الاختلاف بين ما عليه الإنسان في سن الخامسة والثلاثين وما عليه في سن الثالثة اختلاف هائل.

وهـذا مـا يمكن سـحبه على جميـع الظواهر الأخرى، فبذرة البطيخة إذا جلسـنا أمامها وهي بقطر نصـف سـنتيمتر مثلاً، ونظرنا إليها بعد أن تنبت وتنمو وتُثمر وتكبر وتصبح بقطر نصف متر ووزن عشرة كيلوغرامات، لن نشعر كيف نمت هذه البطيخة ابـداً، وإنمـا نشـعر بالنمو حينما نقارن بين بذرتها الصـغيرة وحجمهـا النهائي الكبير، عندها سـنكون أمام شـيء جديد، ونسـأل؛ إذا كانت تلك البذرة الصـغيرة بطيخة، فما هي هذه التي أمامنا، وإذا كانت هذه بطيخة، فماذا كانت تلك؟ أما إذا لم ننقطع عن مراقبة هذه الثمرة، فلأن نموّها تدريجي بطيء جداً، لن ننتبه إطلاقاً إلى مراحل نموها، ولن نسـتطيع تقسـيم هذا النمو إلى مراحل قديمة وجديدة، بمعنى أن أيّاً من مراحلها لن تكون جديدة أو قديمة.

ولقد نمت الالهيات المسـيحية في الغرب كأية ثمرة تنمو بشـكل تدريجي، غير محسوس؛ لذلك لا يعرف الغربيون أنفسهم شيئاً باسم "الإلهيات الجديدة" أو "الكلام الجديد" بل لا يوجد هنالك شيء باسم الإلهيات الجديدة والإلهيات القديمة، ففي لغتهم لا نصادف مثلاً تعبير (new theology) أو (old theology) أو (modern theology)، فقد كانت هذه علوماً تطورت باسـتمرار وبالتدريج، ولا يسـتطيع أصـحابها اتخاذ نقطة معينة؛ ليقولوا: إنها النقطة الفاصلة بين القديم والجديد.

إن مفهـوم الـكلام الجديـد بالمعنـى الذي نحمله نحن الايرانييـن في أذهاننا غير موجـود فـي أذهـان الغربيين. أما السـبب في قولنا بوجـود كلام جديد فهو أن الكلام الإسـلامي توقّـف عـن النمو في نقطة زمنيـة معينة، لم يتطوّر بعدها كذاك التطور الذي بقي مضـطرداً في الإلهيات الغربية. لقد مرّ الكلام الإسـلامي بفترة سـبات طويلة، لم يصـحُ منها إلاّ قبل فترة وجيزة نسـبياً، حيث تعرّف المسـلمون على نتاجات الإلهيات الغربية (المتطورة) فكانوا كمن يشاهد فجأة "علياً" بعد 25 عاماً من الانقطاع، فيكون مستعداً جداً للقول بعليٍ قديم وعليٍ جديد.

المسـلمون أيضـاً حينما اطلعوا في العصـر الحاضـر على الإلهيات المسـيحية تساءلوا؛ إذا كان هذا كلاماً، فما ذلك الذي كان لدينا قديماً؟ وإذا كان ذلك كلاماً، فما هذا الذي نراه اليوم؟ ومن هنا عمدوا إلى تصنيفات وتسميات وجدوها ممتعةً، فقالـوا؛ إلهيـات تقليديـة أو كلام قديم، وإلهيات حديثة أو كلام جديد. وبالتالي فإن تعبير "الكلام الجديد" لا يوجد إلاّ في ثقافتنا نحن المسلمين، وخصوصاً في ايران حالياً.

نعم ثمة في الغرب اصـطلاح modern theology، لكنهم لا يقصـدون به وجود متألهين منشـغلين بعلم اسـمه الإلهيات الجديدة، مقابل متألهين يعملون في علم باسـم الإلهيات القديمة، وإنما يستعمل ذلك كما يقال: الكيمياويون الجدد، أي الكيمياويون

في القرن العشرين، أو علماء الرياضيات الجدد، بمعنى علماء الرياضيات المتأخرين في القرن العشرين.

فالمتألهون الجدد هم الذين يكون الحاضر زمنهم، كما سيكون متألهو القرن الحادي والعشرين جدداً بالنسبة لذلك القرن، ويعود متألهو القرن العشرين سلفاً.

إنها مجرد قضية زمانية، ولا تعني وجود تصور لدى الغربيين عن شيء اسمه علم الكلام الجديد، وهم في ذلك، كما يقولون: فيزياويون جدد، ولا يرومون من قولهم وجود فيزياء جديدة وفيزياء قديمة، بل يقصدون فقط الفيزياويين المعاصرين.

والآن يمكن إعادة صياغة السؤال المطروح بالشكل التالي: ما هو الشيء الذي نسميه اليوم في ايران كلاماً جديداً؟ وما هي فروقه عمّا نعتبره كلاماً تقليدياً أو قديماً؟

إن ما نطلق عليه اليوم في ايران اسم الكلام الجديد هو بالضبط الإلهيات المسيحية الجديدة، مع قليل من الجرح والتعديل،الرامي إلى مطابقتها مع العقيدة الإسلامية. وأعود للتأكيد أن هذا الجرح والتعديل والتحوير ضئيل جداً. والسبب في ضآلته يعود إلى عدم وجود فوارق كبيرة أساساً بين الإسلام والمسيحية، كتلك التي بين الإسلام والبوذية مثلاً. فالمسيحية واليهودية والإسلام كلها بالتالي اديان ابراهيمية توحيدية، توجد بينها أوجه شبه واشتراك كثيرة، لذلك حينما تدخل الالهيات المسيحية المعاصرة إلى ثقافة مثل الثقافة الايرانية، لن تحتاج لسوى قليل من الجرح والتعديل.

هذه هي حقيقة ما يسمى حالياً في محافلنا بالكلام الجديد، إنه في الواقع الالهيات المسيحية المعاصرة، وقد أخذت الصبغة المحلية، وتم تطبيقها مع المسائل والاشكاليات الخاصة بالثقافة الإسلامية عموماً، والاشكاليات المطروحة في ايران على وجه الخصوص.

أما هل يكمن الفارق بين الكلام الجديد والكلام التقليدي في إلحاق عدد من المسائل فقط بعلم الكلام، أم هنالك تغييرات من نوع آخر، فضلاً عن المسائل الجديدة (الكثيرة طبعاً) التي ألحقت بعلم الكلام ليكون جديداً؟ هنا يجب القول: إن الفوارق لا تتلخص بمجرد إضافة مسائل أخرى إلى علم الكلام، وإنما ثمة تغييرات من سنخ آخر، أعرضها بالشكل التالي:

الفوارق في الأهداف

كل ما كان يقدّمه الكلام القديم للثقافة الدينية هو الدفاع عن تعاليم مذهب معين، فالمتكلم الامامي يدافع عن تعاليم مذهب الامامية، قبال المعتزلة والأشاعرة والخوارج، والمتكلم الاعتزالي لا يدافع عن غير العقيدة الاعتزالية، في مواجهة الإمامية والاشاعرة

والخوارج، أي أن الكلام القديم كان ذا ماهية دفاعية، بالرغم من خوضه في مقدمات الدفاع، التي قد تبتعد شيئاً ما عن الطابع الدفاعي، لكنها بالتالي مقدمات لما تحتاجه عملية الدفاع، ولا تتسع إلاّ بمقدار حاجة الدفاع ومقتضياته.

أما الكلام الجديد فإن الدفاع عن العقيدة يعد أحد أهدافه ولا يمثل جميع مراميه، بل إنه لا يمثّل حتى أهم تلك الأهداف، وإنما يضطلع بمهام أخرى أهمّ وأعمق. وهذا أول الفوارق بين الكلام الجديد والكلام التقليدي.

إن أول ما ينهض به المتكلم، وبتعبير أدق "المتأله" في الكلام الجديد هو إعطاء نظام ونسق متماسك لمجموعة تعاليم النصوص المقدسة والدين والمذهب الذي ينتمي إليه. وبكلمة مختصرة، مهمته الأولى"تنظيم القضايا الدينية والمذهبية" بمعنى إعادة صياغتها داخل منظومة معرفية متناسقة.

المهمة الثانية التي يضطلع بها هي شرح المفاهيم الدينية، وتبيان المقصود منها بالضبط. وبعبارة أخرى؛ إيضاح ما تريد أن تقوله التعاليم الدينية والمذهبية.

العملية الثالثة التي يجب أن ينهض بها هي إقامة البراهين على قضايا الدين، والاستدلال لصالحها.

والوظيفة الرابعة تتمثل في الدفاع عن تعاليم الدين، قبالة المعارضين.

وترون أن الكلام الجديد يتضمن الدفاع أيضاً، لكنه هذه المرة أحد المهام المناطة بالمتكلم، وليس جميعها أو أبرزها.

الفوارق في المنهج

هنالك اختلافات مهمة بين المنهج الذي يتخذه علم الكلام الجديد، والمناهج التي كانت دارجة بين المتكلمين السلف، فالمنهج الكلامي القديم كان في الغالب منهجاً عقلياً، إلى جانب المنهج النقلي الذي كان معتمداً أيضاً في بعض أجزاء الكلام القديم. لقد كانت أدلة الكلام القديم إما عقلية بالمعنى الخاص، وإما نقلية بالمعنى التعبدي، أي الاستشهاد بالآيات والروايات.

اما في الكلام الجديد، فقد تطورت المناهج واتسعت بشكل كبير، فإلى جانب الاسلوبين اللذين استخدما باستفاضة في الكلام القديم، يستند الكلام الجديد في الكثير من الحالات إلى الأساليب والأدلة التجريبية، مضافاً إلى إفادته الملحوظة من الأدلة التاريخية والشهودية.

والنتيجة هي أن المناهج التي يعتمدها المتكلم الجديد اكثر تنوعاً وعدداً مما كان يستخدمه المتكلم التقليدي.

الفوارق الموضوعية

بيـن الـكلام الجديد والـكلام التقليدي تباينات كبيرة في المواضـيع التي يتناولها كلّ من العلمين.

لقد كان الدفاع الكلامي في الماضـي دفاعاً واقعياً في معظمه، فقد كان كل همّ المتكلم القديم التدليل على أن القضية الفلانية الواردة في النص الديني مطابقة للواقع، أي صـحيحة. وهذا ما يسـمى بالدفاع الواقعي، وهو المعني قبل كل شـيء ودون كل شيء باثبات صدق القضايا الدينية والمذهبية.

أمـا الدفـاع العملـي أو البراغماتـي فلا نعثر لـه على أثر فـي الكلام القديم، بينما نجده يحتل مساحة واسعة من الكلام الجديد إلى جانب الدفاع الواقعي، بل إن الدفاع البراغماتـي يزحـف يومـاً بعد آخر ليتبوأ موقعاً أعظم بكثير مما يشـغله الدفاع الواقعي. ولا أريـد هنـا الخوض في خلفيات وأسـباب انحسـار الدفاع الواقعـي وتنامي الدفاع البراغماتي، لكنني أود التأكيد على وجود هذه الظاهرة فقط.

الدفاع الواقعي والدفاع البراغماتي

مـا هـو الفرق بين الدفـاع الواقعي والدفاع البراغماتي؟ الأول يقول: إن القضـية الدينيـة أو المذهبيـة الفلانيـة حـق، أي أنها مطابقة للواقع، أو هي بتعبير آخر صـادقة، بينما الدفاع البراغماتي لا يبحث في صدق القضايا أو كذبها، أو أحقيتها أو بطلانها، لكنه يخوض في أن الآثار المترتّبة على الاعتقاد بهذه القضية أفضل من الآثار المترتبة على عدم الاعتقاد بها أو الاعتقاد بعدمها.

الدفاع الواقعي يقرر أن هذا القول صادق، أو أنه كاذب، وثبت مثلاً أنه حقيقي ومطابق للواقع، وأن الذهاب إلى كذبه لا يتطابق مع الواقع.

أما الدفاع البراغماتي فيقول: سواء كانت هذه القضية صادقة أو كاذبة، فإن السؤال هو: هل الحالة النفسـية للمعتقدين بها أفضـل من الحالة النفسـية لعدم المعتقدين بها أم لا؟ هذا ما يناقشه الدفاع البراغماتي، وهو نمط من الدفاع مستعمل بكثرة في الكلام الجديد.

فمثـلاً حينمـا يقـول القـرآن الكريـم: ﴿ فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ، × وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ ﴾قـد يـدور النقاش، تـارة حول صـحة هذه القضـية، ومطابقتها للواقع أو عدم مطابقتها. وتارة قد يدور البحث حول آثار الاعتقاد بهذه القضـية، فهل حياة المعتقدين بها أفضـل من حياة غير المعتقدين، أم العكس هو الصحيح؟

من هنا كانت مباحث الكلام الجديد ومسائله أوسع بكثير من الكلام التقليدي؛ لأنه يتضمن الدفاع البراغماتي إلى جانب الدفاع الواقعي.

وثمة ناحية أخرى تجعل دائرة الجديد أوسع من القديم، هي أن السلف حتى حينما كانوا يدافعون واقعياً لم يكن دفاعهم ينتظم جميع القضايا الدينية والمذهبية، وإنما كان يشمل القضايا الإخبارية فقط، دون القضايا الانشائية، بينما الكلام الجديد يتطرّق للقضايا الانشائية ويدافع عنها، ناهيك عن قضايا الدين الإخبارية.

وهناك وجه ثالث لتفوق موضوعات الكلام الجديد كماً ونوعاً على الموضوعات المشتغل بها في الكلام التقليدي، وهي أن المتكلمين الماضين حتى في اقتصارهم على الدفاع الواقعي عن القضايا الدينية الإخبارية، لم ينتظموا كل هذا النوع من القضايا، وإنما نراهم دافعوا فقط عن طائفة معينة من تلك القضايا، هي المتعلقة بالباري عزوجل ذاتاً وصفات وأفعالاً، وبالنبوة العامة والخاصة، وبالمعاد. ولا نقف على أثر لباقي القضايا الدينية والمذهبية في الكتب الكلامية القديمة. بينما يأخذ الدفاع عن جميع هذه القضايا مكانه في علم الكلام الجديد، سواء كانت قضايا إخبارية أو إنشائية، وسواء كانت قضايا إخبارية مهمة، أو غير مهمة، بتصوّر القدماء.

والنتيجة هي أن الكلام الجديد يختلف عن الكلام التقليدي في: أهدافه، ومناهجه، ومواضيعه، ومسائله.

القبليات بين الكلام التقليدي والكلام الجديد

□ **هل تختلف قبليات الكلام القديم عنها في الكلام الجديد؟**

■ هنا ايضاً يمكن الإجابة بالإيجاب إجمالاً، فقبليات الكلام القديم تختلف إلى حد ما عن قبليات الكلام الجديد. لقد كان الكلام القديم "إلهي المحور" بينما نرى الكلام الجديد "إنساني المدار". ولأن الله تعالى هو محور الكلام القديم، فحينما كانوا يريدون تحرير الرسائل الكلامية يبدأون أولاً باثبات وجود الله، ثم صفاته، ثم أفعاله. بعدها يقولون: إن من أفعال الله هداية البشر، ثم يتطرقون إلى السبل التي تتم بها عملية الهداية. وحينما يكون السبيل إلى ذلك هو الوحي، ينتقلون إلى موضوع الوحي والنبوة، ومن النبوة العامة إلى النبوة الخاصة، و... الخ.

أما الإلهيات الحديثة فلا تبدأ تسلسلها من الله تعالى، وإنما تبدؤه بالإنسان، فتعمد إلى تكوين علم إنسان معين أو معرفة خاصة بالإنسان، ثم تقول: إن لهذا الإنسان حاجات ذات مراتب، وتالياً تقرر أن جملة من الحاجات الإنسانية يلبّيها الدين دون غيره من الظواهر، ومن هنا تدخل إلى بحوث الدين.

وهكذا فالكلام الجديد والقديم مختلفان طبعاً من حيث القبليات.

□ **وماذا عن التفاوت بين لغة الكلامين...؟**

■ لا أفهم بالضبط ما هو المقصود باللغة هنا، فإذا كان المراد أسلوب تحرير الكتب الكلامية القديمة وفوارقه عن أسلوب كتابة المؤلفات الكلامية الحديثة، ينبغي القول: إن ثمة طبعاً تباينات واضحة على هذا الصعيد. الكتب الكلامية التقليدية نادراً ما تتطرق للشؤون العملية، بينما تدرس المؤلفات الكلامية الجديدة الاهتمامات العملية بشكل مستفيض، والشؤون العملية هذه غير الدفاع البراغماتي الذي اسلفنا الحديث عنه، فالشؤون العملية هنا يمكن مناقشتها بطريقة واقعية، ويمكن مناقشتها بأسلوب براغماتي.

وأما إذا كان المراد باللغة شيئاً آخر، فلا أدري ماذا يمكن أن يتبعه من تفاوتات؟

□ **هل الكلام الجديد مفهوم نسبي ذو مراتب؟**

■ لاشك في ذلك. الكلام الجديد اليوم سيكون قديماً بعد 200 سنة، والكلام القديم اليوم لم يكن كذلك قبل 200 أو 300 أو 500 عام. وعليه فالقدم والجدة حالتان مرتبطتان بالزمان تماماً.

□ **والهندسة المعرفية...؟**

■ لا أفهم بالضبط معنى الهندسة المعرفية، وسأذكر شيئاً قد يكون هو المراد بالهندسة المعرفية، رغم ما يكتنفه من غموض.

إذا كان المقصود مكانة علم الكلام الجديد بين العلوم، وما هو الفرق بين هذه المكانة، ومكانة الكلام القديم بين العلوم القديمة؟ فالواقع أن الكلام الجديد اليوم جزء من علم الدين يرتبط بستة أجزاء أخرى، هي:

1- علم نفس الدين.
2- علم اجتماع الدين.
3- تاريخ الأديان.
4- علم الأديان المقارن.
5- انثروبولوجيا الدين (علم إنسان الدين).
6- فلسفة الدين.

هذه ستة مجالات أو ستة أجزاء تتعاطى باستمرار مع الكلام الجديد، إذن هندسته المعرفية هي كونه ذا مكانة بين العلوم التي تدرس الدين، فهو يتعاطى وإياها باستمرار.

ولكن ربما كان المراد بالهندسة المعرفية شيئاً آخر، هو علاقة الكلام الجديد بالعلوم التي لا شأن لها بدراسة الدين. وهنا ينبغي القول: إن الكلام الجديد يستفيد من جميع فروع الفلسفة، لاسيما فلسفة العلوم التجريبية، وفلسفة الدين، وفلسفة النفس

أو فلسفة الذهن وفلسفة المعرفة، وفلسفة ما بعد الطبيعة أو الميتافيزيقا.

بيد أن استهلاكه لا يقتصر على الفروع الفلسفية، وإنما يستفيد أيضاً من العلوم التاريخية، والعلوم التجريبية خصوصاً الفيزياء. كما ينتفع من معطيات علم النفس وعلم الاجتماع. بل إنه يستفيد حتى من العلوم الشهودية، أي من أجزاء مما نسميه العرفان.. علم الكلام الجديد يتعامل ويتعاطى مع كل هذه العلوم والمعارف.

□ **البعض يرى أن المفكر الفلاني هو مؤسس علم الكلام الجديد، في حين يذهب آخرون إلى أن تحديد مؤسس بعينه لهذا العلم رأي لا ينسجم وحقائق التاريخ، وينم عن جهل بالمعنى الواقعي للتجديد في علم الكلام...**

من هم أبرز الذين ساهموا في العصر الحديث في إرساء قواعد الكلام الجديد؟

■ أعتقد أساساً أن علم الكلام الجديد ليس علماً مستقلاً، ليقال: إن مؤسسه فلان من الناس، فالعلم الذي يمكن أن يكون لـه مؤسس هو العلم المستقل، والاستقلالية هنا أحد الشروط اللازمة لامكانية وجود مؤسس، وليست شرطاً كافياً، وما لم يكن العلم مستقلاً لا نستطيع القول: إن لـه مؤسساً، فحينما نقول مثلاً: إن مؤسس المنطق أرسطو – بغض النظر عن صحة هذا القول أو سقمه – نكون قد افترضنا مسبقاً أنه علم مستقل. بينما علم الكلام كان موجوداً على طول التاريخ، وتطوراته الحالية تسمى علم الكلام الجديد، وبهذا لا أرى أساساً امكانية القول بمؤسس لهذا العلم.

أما حول السؤال عن أبرز الشخصيات المساهمة في الكلام الجديد، فقد قدّمت في الجواب عن السؤال الأول، أن الكلام الجديد هو في الواقع الصورة المحلية للإلهيات المسيحية المعاصرة، وعليه إذا أردنا الاستفسار عن ألمع الشخصيات الكلامية الجديدة، ينبغي أن نرى من هم أبرز المتألهين المسيحيين المعاصرين.

من هنا أقول: إن الوجوه المهمة في الالهيات المسيحية المعاصرة وجوه بروتستانتية، وقد ذكرت في الفصل الأول من هذا الكتاب "معطيات الوحي ومكتشفات الإنسان" الأربعة من ابرز هذه الأسماء هم؛ تيليش، وبارت، وبونهافر، ورانر.

□ **ما هو تأثير معرفة المسلمين بالعلوم الحديثة في خلق توجهات جديدة داخل علم الكلام الإسلامي؟**

■ لقد كان الأثر الذي تركته العلوم الحديثة على كلام المسلمين بعد تعرفهم عليها، شبيهاً بأثر هذه العلوم على الكلام المسيحي إثر اكتشاف النصارى لها، ففي الغرب، حينما بدأت العلوم الحديثة بالظهور منذ 400 سنة تقريباً، وانطلقت الفلسفة الحديثة مع فرانسيس بيكون وديكارت، تركت هذه العلوم والفلسفات بصماتها على الالهيات المسيحية، ومثل هذه البصمات كان لابد أن تتركها العلوم والفلسفة الحديثة على علم الكلام الإسلامي، حينما تعرّف المسلمون على هذه العلوم طوال العقود الأخيرة.

وإذا سأل سائل؛ هل يمكن تلخيص هذا التأثير؟ أجيب: نعم، يمكن تلخيص فعل العلوم والفلسفة الحديثة في علم الكلام الجديد بالنحو التالي:

1ـ تكريس العقلانية والنزعة الطبيعية

يبدو أن أول أثر يتركه تعرّف المسلمين على العلوم الحديثة في كلامهم، هو تقليص حجم الاعتماد على النقليات والتعبديات. وبعبارة ثانية فإن المعرفة بالعلوم الحديثة تُضعِف من الإلهيات الدوغماطيقية الجزمية، وتقوّي الإلهيات الطبيعية والعقلية. وهذا ما حصل في الغرب أيضاً، فإنه كلّما أوغلنا في العلوم والمعارف الحديثة اشتد اندفاعنا ذهنياً وعاطفياً صوب الإلهيات العقلية والطبيعية، وزاد عزوفنا عن الإلهيات التعبدية الجزمية.

2ـ انحسار قيمة العلوم التاريخية

الأثر الثاني هو الاستغناء التدريجي عن العلوم التاريخية، فالكلام الإسلامي تستند أجزاء منه على أحداث تاريخية وقعت في صدر الإسلام، وتمخضت عن ظهور المذاهب الإسلامية المختلفة، التي كان لكل واحد منها مدرسته الكلامية الخاصة. وأتصور أن تعرف المسلمين على المعطيات العلمية الجديدة سيقلّل في المستقبل اعتمادهم على هذه الأحداث التاريخية، وعلى العلوم التاريخية بصفة عامة.

إن جانباً من الكلام الإسلامي يناقش أحداثاً تاريخية محاولاً إثبات وقوعها أو عدم وقوعها، واكتشاف الآثار التي تترتب عليها إذا كانت قد وقعت فعلاً، في حين يبدو أن مثل هذه المناقشات ستنحسر مستقبلاً، والسبب يمكن أن يطرح في شقين:

الأول: تطور العلوم والمناهج الحديثة، وخصوصاً المعرفة العميقة بمناهج العلوم التاريخية أثبتت أن حقائق التاريخ تبقى دائماً احتمالية، ولا مجال للجزم في العلوم التاريخية، ولا يمكن التيقّن من شيء. والذي يعي هذه المسألة لن يربط أبحاثه بأمور متنازع عليها، يعلم مسبقاً أن كلا طرفي النزاع لن يستطيع إثبات رأيه فيها بشكل قطعي، وإنما سيميل إلى ما يمكنه إثباته بأسلوب معقول، لا إلى المسائل التي مهما بحثت ودرست بقيت فيها نسبة من الغموض والجهل.

والثاني: لا تتدخل البحوث التاريخية في تمتين الحالة المعنوية التي ينشدها الإنسان المعاصر، فالإنسان اليوم يريد المعنوية من الدين، والمعنوية غير موقوفة على أية حادثة تاريخية، لهذا أتوقع انكماش الاهتمامات التاريخية في علم الكلام خلال العقود المقبلة.

3- تعميق الحالة التبيينية في الكلام الجديد

الظاهرة الأخرى التي ستتكرّس بفعل التعرف على العلوم الجديدة، تضعيف الجنبة الدفاعية (Apologetics) في علم الكلام، وتطوير الجنبة التبيينية فيه، فبدل أن يستغرق الكلام في الدفاع عن تعاليم الدين ومهاجمة تعاليم الآخر، سيحاول تفهيم تعاليمه للطرف الآخر عن طريق التبيين والاستدلال.

4- دعم النزعة البراغماتية

الاثر الرابع يتمثل في تزايد التشديد على الآثار العملية لتعاليم الدين، والاهتمام بدراسة هذه الآثار واثباتها، والكشف عن جوانب جديدة من المكاسب الروحية والنفسية والحياتية التي تتحفنا بها التصورات الدينية.

5- محورية القيم المعنوية

الأمر الآخر الذي يبدو أن الإلهيات ستتصف به مستقبلاً، إثر انفتاح أربابها على العلوم والفلسفة الحديثة، هو تكريس أرجحيّة الحالة المعنوية على التدين بمعناه الخاص.

وبتعبير آخر، فإن المسلمين سيفهمون يوماً بعد يوم تبعاً للحركة الفكرية العالمية، أن جوهر الدين ولبابه نوع من الأخلاق العرفانية العميقة؛ لذلك سيتحركون باتجاه تمتين الأسس النظرية لهذه الأخلاق العرفانية. وأتصور أن جميع الموانع التي تقف في وجه هذه الأخلاق العرفانية ستزول تدريجياً ويقل الاهتمام بها.

وإذا سنحت الفرصة سأدلل بطائفة من الشواهد التاريخية، كيف أن المتكلمين المسلمين اهتموا في عصر من العصور غاية الاهتمام بمسألة معينة، بينما فقدت في عصر آخر أهميتها تلك، وهذا لا يعني أن متكلمي العصر الآخر أنكروها، وإنما فقدت بالنسبة اليهم أهميتها البالغة التي كانت تتمتع بها في الماضي، فمثلاً كان عالم الكلام يركّز في زمنٍ ما على معراج الرسول صلى الله عليه وآله وسلم، أما اليوم فلا يوجد بين المتكلمين من يناقش هذه المسألة، وليس ذلك نتيجة انكار المتكلم المعاصر لهذه الحادثة، بل لأن تلك الحادثة لا تلعب دوراً كبيراً في تشكيل النزعة المعنوية التي يتوخاها من الدين.

6- دنيوية الكلام الجديد

التفاوت الآخر الذي أرى أن كلامنا سيكتسبه بالمقارنة مع الكلام القديم، أنه سيصبح بمعنىً من المعاني "علمانياً". والمعنى المشار إليه هو أنه بدل أن يتطرق إلى

ما يمكن أن يفعله الدين لحياتنا بعد الموت، سيتناول ما يمكن أن يقدمه الدين لحياتنا الحالية في هذا العالم.

وهـذا لا يعنـي أبـداً أن الكلام الجديد ينكر الآخرة، كما لا يعني أن حياة ما بعد الموت لن تمثل همّاً من هموم إنسـان المسـتقبل، لكنه يعني بالضـبط أن على الدين أن يفي بوعوده "النقدية المعجّلة" حتى نناقش بعد ذلك وعوده "القرضـية المؤجّلة". فإذا لم يفِ بوعده النقدي، فمن باب أولى لن يثق أحد بوعوده المؤجّلة.

بهـذا المعنـى تتكرس دنيوية علم الكلام وعلمانيته، أي سـيركّز رجاله على منافع الدين وضروراته الدنيوية.

وإذا أصبح علم الكلام دنيوياً فسيظهر لـه فارق آخر مع الكلام القديم، هو اهتمامه البالغ بالإنسان والطبيعة الإنسانية وحقوق الإنسان.

من هنا يمكن القول: إن الكلام الجديد في العقود القادمة سيكون كلام الحقوق الإنسانية بشكل واضح.

الكلام الجديد والعلوم الإنسانية الجديدة

□ **هـل يصـح الاعتراض بـأن الكلام الجديـد وليـد الواقـع المعرفـي في العالم الغربي وصـنيعة فلسفة العلم الغربية خصوصاً؛ لذلك لا يمكن تعميمه خارج تلك الأجواء؟**

وكيف يتسنّى تشكيل علم كلام يتلاءم والمقتضيات العقيدية للاجتماع الإسلامي المعاصر من دون أن يتأثر بمعطيات العلوم الإنسانية؟

■ الواقع أن الكلام الجديد لا يستند فقط على فلسفة العلوم في الغرب، وإنما الكلام الجديد ينهض على علم المعرفة الغربي أيضاً، وعلى فلسفة الأخلاق، وفلسفة الذهن، وفلسفة ما بعد الطبيعة الغربية. إنه يعتمد على جميع فروع الفلسفة الغربية، لا على فلسفة العلوم فقط.

وهـذا لا يعـد مثلبـة في علم الـكلام الجديد أبداً، فمن الخطـأ القول: إن الكلام الجديد يقوم على كذا ولا يقوم على كذا، وإذا قام على الشـيء الفلاني قبلناه، أما إذا قام على شيء آخر رفضناه.

ما يجب أن نهتم به دائماً ونجعله معياراً ثابتاً لقبولنا ورفضنا، هو الحق والباطل، فهل ما يقوله الكلام الجديد حق أم باطل؟ والحق والباطل هنا لا يمكن اثباتهما بسوى الملاكات العقلانية، أما على أي الأشـياء ينهض الكلام الجديد، وعلى أيّها لا ينهض؟ فإنه ينهض على الكثير من الأشياء، لكن من الغريب على المنهج العلمي مهاجمة الكلام الجديـد؛ لأنـه يبتنـي على الأمر الفلانـي أو لا يبتني على الأمر الفلانـي. وإنما المنهج العلمي أن ننظر هل ما جاء به الكلام الجديد حق أم باطل، صـحيح أم غير صـحيح؟

ينبغي أن ينصب جهدنا بتمامه على إقامة الأدلة وقبول الطروحات أو رفضها على أساسٍ من تلك الأدلة، وليس المهم بعد ذلك ما تبتني عليه هذه الطروحات وما لا تبتني.

وحينما نقول: إن هذه مسألة غير مهمة نقصد عدم إدخالها في باب الرفض والقبول، وإلاّ فمن الناحية التاريخية يجب أن نعرف الأسس التي تنهض عليها أية ظاهرة علمية، ومسقط رأسها وحيثيات بدايتها. أما أن نرفض الشيء لمجرد أن الفلانيين أول من قال به، فهذا ما نعتبره مجافاة للمنهج العلمي.

وبخصوص امكانية تشكيل كلام جديد غير متأثر بمعطيات العلوم الإنسانية، ينبغي التشديد أن ليس مثل هذا الأمر مستحيلاً وحسب، وإنما هو غير محبّذ أساساً، حتى لو كان ممكناً. لكنه على أية حال غير ممكن؛ بسبب أن البشر حينما يتطور تفكيرهم تطوراً هائلاً في كافة المجالات المعرفية والعلمية، لا يمكن الطلب منهم عدم التطور في مجال الدراسات الدينية، فحينما تنمو العلوم التجريبية، وتنمو الفلسفة، وتنمو العلوم التاريخية، وتتطور العلوم العرفانية، ويتطور كل ما في الحياة، لا يمكن القول: لتتطور كل مجالات الحياة وتتقدم إلى الأمام، لكننا حينما نريد الدخول في أمور الدين ونظرياته، يجب أن ننسى كل تلك التطورات. هذا النسيان عملية غير ممكنة، ولا هي محبّذة.

الاتجاهات الكلامية الجديدة في ايران

□ **متى ظهرت الاتجاهات الجديدة في علم الكلام في ايران؟ وما هو دور كل من الحوزات العلمية والجامعات في ذلك؟**

إذا كان المقصود بالاتجاهات الجديدة في علم الكلام، هو ما سمّيناه في الأسئلة السابقة علم الكلام الجديد، فإن هذه الاتجاهات بدأت منذ حوالى خمسين عاماً، فمنذ خمسين سنة تقريباً ظهر في ايران مفكرون ملتزمون بالدين وعلومه نظروا إليه من منظار الإنسان الغربي المعاصر. طبعاً لم يكن هؤلاء في مستوى واحد في سعة المعلومات، ولا في مواهبهم الفكرية، ولا في معرفتهم بالدين وأبعاده، ولا حتى من حيث التزامهم العملي بالدين. كما لم يكونوا متساوين بلحاظ اطلاعهم واهتمامهم بالثقافة والحضارة الغربية. ومع ذلك يمكن القول: إن قاسماً مشتركاً كان يؤلف بينهم هو نظرتهم الحداثوية للدين.

ومن الأسماء التي يمكن الاشارة إليها في هذا الباب: محمد نَخشَب، والمهندس مهدي بازركان، والدكتور يد الله سحابي، والدكتور علي شريعتي، وهم جميعاً شخصيات ازدهرت في عطائها الفكري قبل انتصار الثورة الإسلامية.

والحق أن تصاعد تيار الكلام الجديد بدأ بصورته القوية بعد انتصار الثورة

الإسلامية، أي بعد عام 1979م.

مطهري والكلام الجديد

□ **ألم تكن الأفكار التي قدّمها الشهيد مرتضى مطهري ضمن نطاق علم الكلام الجديد؟**

■ يمكن القول: إن الشهيد مطهري كانت لـه معرفة بسيطة جداً ببعض التيارات الفكرية في الغرب، ولكن لا يصح اعتباره متكلماً جديداً، فمن شروط المتكلم الجديد، أنه فضلاً عن معرفته بالفكر الغربي المعاصر، يجب أن يحمل نوعاً من الإيجابية والاستيناس بهذا الفكر، والشهيد مطهري حسب علمي، ووفق ما ألاحظه في مؤلفاته، لم يكن إيجابياً أبداً تجاه الأفكار والطروحات الحديثة. نعم، إنه متكلم تقليدي، على معرفة بالمفاهيم والمواضيع الجديدة، وهو في ذلك نمط مختلف عن بقية المتكلمين التقليديين.

□ **نتاجاته التي قدمها، نظير "مدخل الى الرؤية التوحيدية للعالم" و"نظام حقوق المرأة في الإسلام"، أو بحثه "الدين شمس لن تغيب" ألم تكن مباحث كلامية جديدة؟ ونقصد هنا توجهات هذه الابحاث، وليس ما فيها من معلومات ومعرفة بالغرب.**

■ إذا كان المراد بالتوجهات أنها تجيب عن سؤال يجيب عليه المتكلم الجديد، فأنا لم ألاحظ مثل هذا، ولهذا أقول: لا يمكن اعتبار الشهيد مطهري متكلماً جديداً، فالواضح أن معرفته بالثقافة الغربية كانت ضئيلة وسطحية، ولم يجب عن أية مسألة كلامية بالشكل الذي يجيب عليها المتكلم الجديد.

وحتى إذا وجدناه يطرح كلام المتكلم الجديد، فإنه يطرحه ليدحضه، اُنظروا كتاب "الدوافع نحو المادية" و"العدل الإلهي" هذه هي مؤلفاته الكلامية المهمة، بالإضافة إلى "نظام حقوق المرأة في الإسلام" و"مسألة الحجاب"، إنه يطرح مسائل جديدة، لكنه لا يجيب عن أي منها إجابة الباحث الجديد، وإنما يقدم لها إجابات الباحث التقليدي. لم يقدم المرحوم مطهري جواباً عن مسألة دينية في أي موضع من مؤلفاته، لا يستسيغه العلامة الطباطبائي مثلاً، ولا يستسيغه باقي المتكلمين التقليديين، فحينما نقول: إن هذا متكلم جديد لا نريد أن عليه فقط طرح بعض المسائل الجديدة، وإنما المفروض به تقديم إجابات جديدة، إن عن المسائل الجديدة، وإن عن المسائل القديمة. وأنا لا أرى هكذا إجابات في كتابات الشهيد مطهري، وعليه أعتبره متكلماً تقليدياً لا جديداً.

□ **حتى لم يطرح أسئلة جديدة؟**

■ لم يطرح أية أسئلة جديدة من عنده، وحينما نراه يعيد طرح الاشكالات التي طرحها المرحوم مهدي بازركان في كتاباته وأجاب عنها، أو الاشكالات التي طرحها الدكتور علي شريعتي، أو محمد إقبال، ثم يجيب عنها، فهذا لا يعني أنه طرح أسئلة من عنده، وإنما

أجاب عن أسئلة طرحها الآخرون، وفي إجاباته لم يكن مجدداً.

أهمية المرحوم مطهري في رأيي أنه قدّم أجوبة السلف بطريقة استدلالية أعمق، لكنه بالتالي كان يقدم ذات الأجوبة التي قدّمها الماضون على الأسئلة، ففي مسألة الجبر والاختيار مثلاً لا نراه يقدم طروحات جديدة، وإنما يكرر أجوبة المرحوم الطباطبائي وباقي أساتذته، ولكن بطريقة مبرهنة.

أسباب تطور الكلام الجديد بعد الثورة

أما بعد الثورة فقد تطور الكلام الجديد في ايران، لثلاثة أسباب رئيسية، وهي:

أولا: لم يقف علماء الدين موقف اختبار طروحاتهم حتى انتصرت الثورة الإسلامية في ايران، فقبل ذلك كانوا يطرحون مجرد ادعاءات، ولم يخضعوا أبداً لاختبار مدعياتهم هذه. أما حينما انتصرت الثورة واستلم أصحاب الادعاءات زمام السلطة، بدأت رؤاهم ونظرياتهم في الاقتصاد والسياسة والثقافة والاجتماع تواجه الواقع.

وكانت هذه هي المرة الأولى التي تتوفر فيها ساحة اختبار لمدعيات رجال الدين التقليديين، فقبل الانتصار لم يكن بامكان أحد المقارنة بين مزاعمهم والواقع، أما حينما استلموا مقاليد الحكم والإدارة لم يكن بالإمكان غض الطرف عن الواقع. وشيئاً فشيئاً ظهر بعض التناشز بين المزاعم والواقع، مما دفع البعض إلى التفكير، وخصوصاً المهتمين بحماية الثورة وأنصارها، ممن لا يرغبون أن تظهر نظرياتها وطروحاتها غير مجدية، عندها بدأوا سلسلة من الجهود الفكرية الجديدة للتوفيق بين النظريات والواقع.

وقد كان هذا من الأسباب المهمة لتطور علم الكلام الجديد بعد انتصار الثورة الإسلامية، ويمكن تلخيصه بأن المشكلات العملية أوجدت قضايا نظرية غذّت علم الكلام الجديد وساعدت على نموه.

ثانيا: الثورة ونظام الجمهورية الإسلامية كأي نظام آخر له معارضوه، والمعارضون يراقبون – فيما يراقبون – الأسس والمباني النظرية للفئة الحاكمة، ولهذا طرحت منذ مطلع الثورة نقود عديدة للدين، من قبل غير المتدينين، تناقش الدين، والحكومة الدينية، وتطرح رؤاها في دور الدين وحدوده، وكان لابد لهذه النقود من ردود، الأمر الذي أشعل فتيل السجالات الفكرية والكلامية، ودفع عجلتها إلى الأمام.

ثالثا: بعد انتصار الثورة، ارتفع مستوى معرفة جيل الشباب بالثقافة الغربية لأسباب وعوامل عديدة، منها تطور وسائل الإعلام العامة، فقد شهد العالم خلال العشرين سنة الماضية تقدماً تقنياً لم يسبق له مثيل طوال العقود الخمسة السابقة، وهذا ما أدى إلى تعرّف الجميع بشكل أو بآخر على الثقافة الغربية، سواء ثقافته الفلسفية أو غير الفلسفية، مما ساعد في ولادة الكلام الجديد، بعد أن عاد الكلام التقليدي غير ناجع.

أما عن دور الحوزات العلمية والجامعات في هذا النطاق، فالواقع أنني لا أجد في الحوزة العلمية سوى مناهضة الكلام الجديد. وأعتقد أن كلامنا الجديد لم يكن ثمرة أتعاب حوزاتنا العلمية، لكنه حصيلة الجهود الجامعية. وطبعاً حينما كانت الجامعات تخوض في مباحث الكلام الجديد، كانت الحوزات تتبعها في ذلك، لكن الأخيرة ظلّت متأخرة دائماً، فلا أعرف حتى مسألة كلامية جديدة واحدة سبقت فيها الحوزات العلمية الجامعات في ايران، وانما كانت المسائل تطرح دائماً في الجامعات ثم تتسرّب إلى حوزات العلوم الدينية، فتثير ردود أفعال معارضة أو موافقة.

□ **وماذا عن الجيل الجديد في الحوزات، ألم يكن له أي دور؟**

■ إذا كان المراد بالدور أنهم طرحوا مسائل جديدة، فالجواب سلبي، إنهم لم يطرحوا مسائل جديدة. أما إذا كان القصد أنهم حاولوا نحت إجابات معينة عن المسائل التي طرحها الآخرون، سواء كانت إجابات تقليدية أو حديثة، نعم، كان لهم مثل هذا الدور.

عقبات تواجه تطور الكلام الجديد

□ **ما هي العقبات والمشكلات التي تعترض تطور علم الكلام الجديد؟**

■ إن الكلام الجديد يظهر ويترعرع في البيئة التي تتوفر فيها حرية التعبير عن الرأي (حرية التعبير عن الرأي المبرهن في رأيي)، أما إذا كانت إحدى القراءات صحيحة وارثوذكسية (Orthodox)، وباقي القراءات غير صحيحة وهتروذكسية (Heterodox)، فلن يكون المجال مفتوحاً أمام علم الكلام للنمو والتطور.

لقد كان من عوامل تطور الكلام الجديد في الغرب ارتفاع الحدود الصارمة بين الأرثوذكسي والهتروذكسي هناك منذ أمد طويل، وإلاّ إذا أصرّت جماعة على أن فهمها للدين هو الفهم الوحيد للدين، وهو القراءة الدينية الوحيدة المسموح بها، فلن يعود أمام سائر القراءات مجال لأن تطرح وتخضع للنقد، وإذا لم يكن ثمة نقد، فكيف ينمو علم الكلام؟

أعتقد أن هذه أكبر العقبات، فما دمنا نعتبر القراءة الأخرى هتروذكساً، وبدعة، وطرحاً اجنبياً، وكفراً، لن يزدهر علم الكلام.. هذه أهمّ المشكلات الموجودة، لكنها ليست المشكلة الوحيدة.

هذه مشكلة، والمشكلة الأخرى التي ألاحظ تأثيرها السلبي على الكلام الجديد خلال العقدين الأخيرين، تتمثل في تسيّس الكلام الجديد، فالكثير من المشتغلين اليوم بالكلام الجديد، متسيّسون.

واقصد بالتسيّس هنا أنهم يتصورون مسبقاً – عن وعي منهم أو عن غير وعي – أن مشكلتنا الوحيدة، أو أكبر مشاكل المجتمع، أو علة علل معضلات المجتمع هي

النظام السياسي الحاكم. وهذا من شأنه أن يصيب علم الكلام بنمو كاريكاتيري، بدل أن يأخذ امتداده المناسب في المجتمع، فتتضخّم بعض أجزائه أكثر من الحد الطبيعي، بينما تبقى سائر الأجزاء ضعيفة هزيلة.

وقد جرَّ هذا التسيّس بعض المشتغلين بعلم الكلام الجديد إلى لون من النزعة الصحافية، والنظرة السطحية، والتسرّع، والكثير من الحالات السلبية التي يمكن بدورها أن تطرح كمشكلات أخرى تواجه الكلام الجديد.

□ **في الكلام الجديد في ايران تغيب بحوث الوجود تماماً.**

■ نعم، هي كذلك.

□ **هذه بحد ذاتها من المشكلات. لقد اتخذت الأبحاث الكلامية توجهات سياسية، أكثر مما أبدته من ميول معنوية.**

■ هذه أيضاً مسألة أخرى يمكن أن تطرح. إن علم الكلام الجديد وبسبب تعاطيه وأخذه واقتباسه الواسع من العلوم الأخرى، كالفلسفة وفروعها، والعلوم التجريبية، والعلوم التاريخية، والعلوم الشهودية، و... الخ، ولذلك لا ينمو بالشكل المطلوب إلاّ حينما تتطور جميع هذه العلوم أيضاً. وفي بلادنا لم تشهد هذه المعارف تطورات مناسبة، وعليه لن يستطيع المتكلم الجديد توظيف نتاجات المعارف البشرية العصرية بشكل مناسب، لتبيين الدين والدفاع عنه؛ لأنه يجهل غالبية هذه النتاجات، وهذه بحد ذاتها من النواقص التي تكبح تقدم الكلام الجديد عندنا.

□ **ما هو واقع الدراسات الكلامية حالياً في الحوزة العلمية في قم، وما هي المشكلات التي تواجه الدرس الكلامي الجديد في هذه الحوزة؟**

■ يمكن القول: إن اهتمام الحوزة العلمية في قم بهذا الجانب أصبح اليوم أكثر بكثير مما كان عليه قبل ثلاثين سنة، وحتى قبل عشر سنوات، فغدا الكثير من طلاب الحوزة وفضلائها من ذوي الاهتمامات بالقضايا الكلامية الجديدة. وهذا ما يجعلني أقول: إن رونقاً نادراً بل منقطع النظير يشهده علم الكلام اليوم في الحوزات، فقد تضاعف فيها الاشتغال بالمسائل الكلامية، وهذا طبعاً مقارنةً بما كانت عليه في العقود الماضية.

□ **وكيف إذا كانت المقارنة بما هو خارج الحوزة؟**

■ حتى في هذا الإطار يمكن القول: إن الحوزة العلمية في قم ليست متخلّفة عن الجامعات، من حيث الاندفاع والاهتمام والمناقشة. وأؤكد مرة أخرى على التفكيك بين مستويين:

الأول: مستوى ريادة الفكر الكلامي الجديد في ايران، وهو خالٍ تماماً من أية شخصية حوزوية، وإنما جميعهم جامعيون.

الثاني: مستوى مناقشة القضايا بعد طرحها. على هذا المستوى يمكن القول: إن

الحوزات غير متخلّفة عن الجامعات في احتضان المسائل ومناقشتها. طبعاً، الإجابات التي تعرضها الحوزات العلمية بعضها إجابات تقليدية، وبعضها الآخر ردود ذات صبغة تجديدية.

أما عن المشكلات التي تواجه الدرس الكلامي الجديد في الحوزة، فأتصور أنها ذاتها التي أشرنا إليها قبل قليل كمشكلات عامة تقف أمام تنامي علم الكلام الجديد.

□ **إذن ما هو السبيل لتجاوز هذه المشكلات؟**

■ أتصور أن المشكلة الأكبر إذا عولجت، يمكن علاج باقي المشكلات. والمشكلة الكبرى كما ذكرنا تحديد أرثوذكسية معينة، واعتبار ما عداها هتروذكسية، وتنصيب أشخاص يحددون من أنفسهم معايير لتحديد ما يطابق الدين وما يشذّ عن الدين، وهم غالباً يمارسون هذا الفرز من دون أية براهين مقنعة.

□ **كيف تصنّفون الاتجاهات الراهنة في علم الكلام؟**

■ يبدو أن علم الكلام في بلادنا لم يتسع ويتعمق بعد إلى الدرجة التي يمكن معها تصنيف التوجهات في داخله. وقد ذكرت في مناسبة سابقة أن تقسيم الوضع الموجود حالياً غير ممكن لثلاثة أسباب:

الأول: عدم توفر حرية التعبير عن الرأي، بالمستوى الذي يستطيع معه مفكرونا الدينيون المبدعون التعبير عن جميع معتقداتهم بكتاباتهم ومحاضراتهم. ولو حدث هذا لتراكمت المادة العلمية بشكل يسهّل تصنيفها وتقسيمها، فالتصنيف إلى جماعات واتجاهات يحتاج الى: تطورات كبيرة، وشخصيات عديدة، وكم نظري وعلمي وافر، يجعل من المعقول تصنيف حسن وحسين مثلاً في الجماعة الفلانية، وتقي ونقي في جماعة أخرى، وزيد وعمرو في فريق ثالث.

الثاني: أن معظم المشتغلين عندنا في الكلام الجديد أصحاب مواقف سلبية أكثر منهم أصحاب مواقف إيجابية، أي أنهم في الغالب يرفضون هذا الرأي ويدحضون تلك النظرية. واكثر ما يدحضونه هو معطيات الكلام التقليدي، من دون أن يقدموا البدائل الإيجابية التي يمكن على ضوئها التصنيف.

الثالث: أن المتمرسين حقاً في الكلام الجديد بايران قليلون جداً، فلا نستطيع تقرير توجهات عدّة، إلاّ إذا كان ثمة عدد مناسب من المفكرين المتنوعين في توجهاتهم، أما إذا كان العدد قليلاً فقد نضطر إلى اعتبار كل مفكر جماعةً أو تياراً بحد ذاته، وهذا غير مستساغ.

□ **ما هي الاتجاهات الكلامية السائدة في الوقت الحاضر داخل ايران؟**

■ أتصور أن التيار الكلامي الجديد ذا النزعات الفلسفية التحليلية، يحظى اليوم بالقسط الأوفر

من الإقبال والاهتمام، فغالبية المشتغلين بالكلام الجديد كمفكرين أوكتاب أو مترجمين أومتابعين، هم من أصحاب التوجهات التحليلية الفلسفية في الكلام الجديد.

□ **من هم أبرز العلماء والمفكرين المعاصرين داخل الحوزة وخارجها، ممن أرفدوا الكلام الجديد بطروحات مهمة؟**

■ من داخل الحوزة العلمية لا أعرف أحداً، أما من خارجها، أي في الأوساط الجامعية الايرانية فلا شك أن الدكتور عبدالكريم سروش والشيخ محمد مجتهد شبستري في الوقت الحاضر هما أبرز مفكرين كان لهما تأثير بالغ في تطوير علم الكلام الجديد.

اشكاليتان أساسيتان

□ **ما هي التحديات والمعضلات التي تواجه الفكر الديني اليوم؟ وما هو ترتيب الأولويات في هذا الإطار؟**

■ من الأفضل حصر السؤال بالمقطع الزماني والمكاني الذي نحن فيه؛ ليمكن الإجابة عنه بصورة أدق. أعتقد أننا اليوم نواجه إشكاليتين أساسيتين:

الأولى: التدليل على العلاقة بين العقلانية والدين، فمجتمعنا يعيش عهد الحداثة شئنا أم أبينا، ومظاهر الحداثة تنتشر وتتكرّس في أوساطنا باطّراد يوماً بعد آخر، من هنا لا يمكن التعامل من منطلق اللاأبالية مع مفهوم العقلانية ومستلزماته وآثاره. وهكذا فالمفكر الديني العصري يواجه تحديات البرهنة على تناسق الدين والعقلانية.

المفكر الديني العصري، هو أساساً من يكون من ناحية صاحب أفكار واستدلالات عقلانية ومن ناحية أخرى متديناً ومنتمياً لمنهج ديني معين؛ لذا يتعيّن عليه الجمع بين هذين بشكل تنظيري متين.

والإشكالية الثانية: تتلخص في السؤال: كيف يمكن للمفكر الديني العصري حفظ الروح المعنوية لدى الناس، بل تقويتها؟ في مجتمعنا ثمة عوامل تهدد المعنوية بشكل خطير جداً. وعلى المفكر الديني العصري الحيلولة دون تضعيف هذه المعنوية، وفوق هذا العمل على تقويتها. هذه من المعضلات المهمة في حياتنا المعاصرة. عامة المتدينين ترتبط المعنوية فيهم بنوع من التدين، أي أن المعنوية تتجلّى لديهم دائماً في صورة تدين بدين معين.

وربما لا يمكن تصور معنوية بلا تدين إلاّ لقلة قليلة من الخواص؛ لذلك إذا تعرض التدين للخطر في مجتمعنا تعرضت الروح المعنوية للخطر أيضاً. والعوامل التي تشكّل خطراً على الدين في مجتمعنا كثيرة جداً. أهمها النفاق والرياء في تطبيق الدين. هذه الظاهرة ذات تأثير عالٍ في نفور الناس من الدين، ونفور الناس من الدين يفضي بطبيعة الحال إلى ابتعادهم عن الروح المعنوية.

المفكــر الدينــي العصــري لابد أن يكــون مهموماً بتكريس الــروح المعنوية لدى قطاعات الناس، وهذه مهمة كبيرة وثقيلة جداً.

إن أسباب النفور من الدين قد لا تكون في بعض الأحيان أسباباً منطقية بل أسباباً نفســية، وهذا ما يضــاعف من مهمة المثقف الديني، فلو كانت عوامل اللاتدين منطقية لأمكن دحضها بالاستدلالات والبراهين، أما إذا كانت العوامل نفسية وعاطفية وشعورية فمن العسير جداً إرجاع الماء المنسكب إلى الإناء.

□ **المفكــرون الدينيــون الجــدد ركّــزوا فــي الغالــب علــى الجوانــب الســلبية فــي الفكر الديني، وانهمكوا في التأشــير على الأخطاء والســلبيات، ولم ينجزوا مشــاريع إيجابية. إلى أي حدّ ترى العمل الإيجابي ضرورياً للتوفيق بين العقلانية والتدين؟**

■ ما من شك في أهمية العمل الإيجابي، وعلى المفكر الديني العصري فضلاً عن نشاطه السلبي، التركيز على المشاريع الإيجابية. أوافقكم أن مثقفينا ومفكرينا الدينيين لم يبذلوا جهوداً إيجابية بقدر ما بذلوا من جهود سلبية. طبعاً هذا لا يعني الاستغناء عن العمل السلبي والكشف عن الأخطاء وعوامل التهديد، كما لا يعني أن البعض نبذوا الفعل الإيجابي عامدين عالمين. ولعل من أسباب ذلك أن أي فعل إيجابي يتوقف غالباً على فعل أو عدة أفعال سلبية؛ لذلك ينبغي أولاً إنجاز المشاريع النقدية السلبية التي تفتح الطريق أمام المشروع الإيجابي، ولكن إذا تفاقم حجم الفعل السلبي عن حدوده المعقولة سيتطفّل على الفعل الإيجابي.

والسبب الثاني هو أن الفكر الديني أو الاستنارة الدينية، حينما خاضت في الفعل النقدي السلبي واجهت من المعارضات ما أشعرها أن الفعل السلبي يجعلها تظهر بمظهر التيار المناهض للدين؛ لذلك عمدت إلى الدفاع عن فعلها النقدي السلبي، الأمر الذي أضر بفعلها الإيجابي.

أما السبب الثالث فهو أن الفعل الإيجابي أصعب بطبيعته من الفعل السلبي. ومن أســباب هذه الصــعوبة أن الفعل الســلبي يمكن انجازه بكثرة المطالعات والمعلومات والقابلية على التفكير والتحليل، بينما الفعل الإيجابي يحتاج فضــلاً عما يحتاجه الفعل الســلبي إلــى نــوع مــن التجربــة المعنوية أو الحيــاة المعنوية، فما لم تكــن هذه الحياة المعنوية، لم يتســنّ إنجاز مشــروع إيجابي. وقد توفر هذا الشــرط في مثقفينا الدينيين إلى حدٍ ما، إلاّ أنه لم يكن – كما يبدو – بالمقدار الكافي لإنجاز الفعل الإيجابي.

إن الفعل الإيجابي في الحقيقة نوع من السلوك الداخلي، وقد لاحظت في تاريخ الفكر المسيحي والإسلامي أن أصحاب المشاريع الإيجابية عادةً ما يكونون ذوي سلوك روحي عميق، وذلك خلافاً لأصحاب المشاريع السلبية. الفئة الأخيرة كانت متدينة هي الأخرى، إلاّ أنها بالقياس إلى الفئة الأولى أقل حظّاً من السلوك الروحي العميق.

ولو أردنا إيضاح جانب من آلية حاجة العمل الإيجابي إلى السلوك الداخلي، قلنا: إن معظم المشاريع الإيجابية تسير ببطء عجيب، حتى إنها لا تثمر في حياة أصحابها، الأمر الذي يفلّ من إرادة صاحب المشروع، ما لم يكن على مستوى عالٍ جداً من المعنوية بحيث يواصل عمله بكل جدية وإيمان ومثابرة، وهو يعلم أنه لن يرى ثماره ونتائجه في حياته.

□ **حبذا لو ذكرتم شخصيات من تاريخ الفكر المسيحي تعتقدون أنها أطلقت مشاريع إيجابية مهمة.**

■ استطيع الاشارة إلى آلن واكس، وآلدوس هكسلي، وغابرييل مارسيل، وسيمون وي، وتامس مرتون. هؤلاء لم يقتصروا على النقد والعمل السلبي، وإنما كانت لهم انشطتهم الإيجابية. وطبعاً اشتملت مشاريعهم الإيجابية على القوي والضعيف والغث والسمين، إلاّ أنها كانت أعمالاً إيجابية مهمة على كل حال. قلتُ عدة مرات: إن الإنسان إذا استطاع التأشير إلى الأخطاء حتى من دون تقديم البديل، ينبغي أن لا يعتبر مشككاً أو معارضاً، فكل مشروع لابد له من خطوتين:

أولا: اقتلاع الشجيرات الميتة من الأرض وحرث التراب.

وثانيا: غرس الأشجار الصالحة.

وإذا لم يستطع الإنسان انجاز الخطوة الثانية فمن الخطأ أن يترك الخطوة الأولى أيضاً.

□ **في عالم الفكر الإسلامي، وخصوصاً في تاريخنا القريب، من هم في رأيك أصحاب المشاريع الإيجابية المتميّزة؟**

■ لم ألاحظ مشروعاً إيجابياً بين المسلمين التقليديين. أمثال رينه غنون، وفريتهوف شوآن، وتيتوس بوركهارت، ومارتين لينغز، كانت لهم أعمالهم الإيجابية بشكل أو بآخر. أما لدى المسلمين الحداثيين فلا توجد مشاريع إيجابية تذكر بالقياس إلى التقليديين. طبعاً الحداثيون والتقليديون هنا بالمعنى الذي أقصده أنا.

اتجاهات المثقف الديني

□ **تعلمون أن المثقفين الدينيين لهم توجهاتهم المختلفة، هل بالإمكان تصنيف هذه التوجهات في حقول وخانات معينة؟**

■ هناك ثلاثة مبررات على الأقل تمنعني من تصنيف هذه التوجهات إلى أنواع واضحة متمايزة، وهي:

أولا: الاستنارة في بلادنا حديثة.

وثانيا: لم ينقد مستنيرونا الدينيون بعضهم.

وثالثا: الأنواع تتمايز حينما تطغى الجنبة الإيجابية للاستنارة الدينية.

ومع هذا أوافق أن هذا الشقاق والتعددية الثقافية مما يمكن ملاحظته على كل حال. اعتقد أن مثقفينا الدينيين إذا بدأوا مشاريعهم الايجابية أمكن تصنيفهم إلى ثلاث مجاميع على الأقل:

المجموعة الأولى يمثلها من يكون تفكيرهم الديني المعاصر ذا طابع عملي غالب، واقتراحاتهم الإيجابية مفيدة عادة في الميادين العملية.

المجموعة الثانية هم الذين تنصب نتاجاتهم وآراؤهم في نقد ودراسة تراثنا الديني طوال 1400سنة، خلافاً للمجموعة الأولى الناظرة إلى الإسلام 3، تهم هذه المجموعة بالإسلام 2.

وثمة مجموعة أخرى يشكلها المهتمون بالإسلام 1، مقدمين آراءً ونظريات إيجابية حول هذا الإسلام.

والتصنيف الآخر الذي يمكن افتراضه هو أن المفكرين الدينيين الجدد يتوزعون من ناحية إلى عدة فئات:

فئة يبرز في أعمال أصحابها الطابع الديني، فيدعون مخاطبيهم تدريجياً إلى المعنوية. وأنا استعمل كلمة المعنوية هنا بمعنىً خاص دقيق جداً، لا يترادف مع الدين ولا يكون بديلاً له. أتوقع أن يشيع هؤلاء في المستقبل نمطاً من الأخلاق العرفانية، تشبه إلى حدّ كبير الأخلاق في الأديان الشرقية.

والفئة الأخرى يمثلها من يغلب على نتاجاتهم الطابع الفكري النظري، وهم من سيميلون تدريجياً إلى مزيد من العقلانية وربما العلمانية.

□ **وهل يمكن تقسيم هؤلاء المثقفين بلحاظ مصادرهم الفكرية، فنقول مثلاً: إن هناك مثقفين استلهموا الفلسفة التحليلية، وآخرين تأثروا بالفلسفة الوجودية أو الظاهراتية؟**

■ نعم، هذا ايضاً تصنيف دقيق، إلاّ ان النتيجة ستكون نفس ما ذكرته. الميالون إلى الفلسفة التحليلية يحتمل فيهم أن تتضاعف نزعتهم العقلانية، بينما الجانحون إلى الفلسفة الوجودية سيميلون في الأغلب إلى الأخلاق العرفانية. وعلى كل حال يمكن النظر إلى انواع المثقفين من هذه الزاوية أيضاً.

□ **في السنوات الأخيرة يمكن أن نلمس بوضوح سيادة الفلسفة التحليلية على أذهان المثقفين الدينيين في ايران، كيف تفسرون هذه الظاهرة؟**

■ يمكن أن تكون العلل والعوامل الفردية مؤثرة في هذا المجال، وللعلل والعوامل غير الفردية أيضاً دورها على هذا الصعيد. في إطار العوامل غير الفردية يمكن القول: إن الجنوح الشديد للعقلانية هو أساساً من السمات البارزة لروح العصر، والعقلانية تتجلّى بأجلى

صورها في الفلسفة التحليلية. لكن ثمة عوامل فردية أيضاً، فبعض المثقفين لهم ميولهم الذاتية للمنهج التحليلي، ومن الطبيعي أن يشيعوا هذا اللون من الفهم والتصورات في الفضاء الفكري الذي يحيط بهم.

ترسيخ الروح المعنوية

□ **ما الذي يجب القيام به من أجل إفشاء الروح المعنوية في المجتمع؟**

■ أنا من المعتقدين بترتيب الحاجات البشرية. وهذا ما تعلمته من النهضة الثالثة في علم النفس، من أمثال "مزلو" و"راجرز". الإنسان لـه حاجات أولية، مالم يلبّها لا تظهر لديه الحاجات الثانوية، وهكذا بالنسبة لحاجات الدرجة الثالثة والرابعة.

طبقاً لهذا الرأي أتصور أن إفشاء الروح المعنوية في أوساط المجتمع رهين بتلبية الحاجات الأولية للناس.

الخطوة الأولى التي ينبغي القيام بها على الصعيد النظري هي تشخيص وترتيب الحاجات الإنسانية. الإنسان الذي يعوزه الخبز لا يشتري كتاباً.

النقطة الثانية تتمثل في ضرورة الانفتاح على كل المصادر التي يمكن أن توفر لنا هذه المعنوية، فمن المهم جداً أن لا نقتصر على مصدر واحد فقط لتحصيل الروح المعنوية، فالبشر أنماط مختلفة، ولا يمكن جعلهم معنويين باسلوب واحد؛ لذلك ينبغي الاستعانة بكل سبل ترويج الروح المعنوية. مصادر المعنوية يمكن أن تكون ثلاثة:

الأول: مجموعة الأحكام والتعاليم الدينية والمذهبية المختلفة، والتي يجب النظر إليها من زاوية طلب الحقيقة والأخذ بها.

والثاني: مجموع ماورد في المأثورات العرفانية في العالم، سواء كان هذا عرفان الاديان الشرقية أو عرفان الغرب.

والثالث: مجموعة العلوم والمعارف ذات الصلة بعلم الإنسان، كبعض جوانب الفلسفة الوجودية أو علم النفس، لاسيما نهضته الثالثة.

النقطة الأخرى هي ضرورة أن نوضّح للمخاطبين الفروق بين العوامل المنطقية والعوامل النفسية. الوعي بهذه الفوارق من الخطوات المهمة على صعيد إشاعة المعنوية؛ لأن جانباً ملحوظاً من نفور الناس من الدين يعود لاسباب نفسية، فلو استطعنا التدليل على أن العوامل النفسية غير عقلانية أي أنها غير مبرهنة، عندها سيحافظ الناس على معنوياتهم حتى في ظروف الاضراب والتوتر النفسي التي لا تضيّق المجال على المعنويات.

في العالم ثمة عبارات وحالات، يؤدي الإيمان بها إلى تغيير وجه الحياة. القرآن

مثلاً يقول: ﴿ فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ * وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ ﴾، والإمام علي عليه السلام يؤكد: أنه لا سبيل في الحياة خيرٌ من طلب الحق، أو عندما يقول النبي عيسى عليه السلام: إنك مغبون إذا قايضت روحك بكل العالم، أو حينما يقول سقراط: "إعرف نفسك" أو "الحياة غير المجرَّبة غير جديرة بالعيش" أو العبارة الواردة في "بهغودغيتا": "الفعل بدون التمنّي". هذه العبارات وما شاكلها حينما تترسخ في نفس الإنسان تغيّر من طبيعته. في كل أديان ومذاهب العالم بلا استثناء لاحظت تعليماً يسمّيه البعض "القاعدة الذهبية" مفاده: حب لأخيك ما تحب لنفسك. جميل جداً أن تُجمعَ هذه العبارات في كتيّب صغير.

مشتركات ذوي النزعات المعنوية

□ **أشرتم في بعض احاديثكم إلى ضرورة أن تترتب النزعة المعنوية في مقدمة الأولويات الكلامية، ثم تليها الاهتمامات الخاصة بتكريس النزعات المعنوية المتبلورة في دين معين، ومن ثم التركيز على مذهب معين داخل إطار ذلك الدين، وذلك باعتبار أن حكم المنطق يقتضي البدء من الكلي؛ ليتدرج بعد الفراغ من كل مرحلة عامة إلى الأخص منها، ثم الأخص منها. وكان رأيكم أن النزعة المعنوية العامة مشتركة بين جميع ذوي الميول الدينية في العالم، مهما اختلفوا في التفاصيل والتعيّنات الدينية والمذهبية.**

ما هي القواسم المشتركة بين ذوي النزعات المعنوية في العالم؟

■ في البدء لابد من التأكيد أن هذه النواحي المعنوية المهددة من قبل الماديين تتوزع بشكل عام إلى "معنويات فلسفية" وأخرى "أخلاقية".

ويمكن تلخيص القواسم المعنوية المشتركة فلسفية كانت أو أخلاقية بالنقاط التالية:

1. وجود عالم آخر غير عالم الطبيعة:

كل اصحاب الاتجاهات المعنوية في العالم يؤمنون بوجود عالم آخر غير عالم الطبيعة أو ما نسميه بعالم الجسم والجسمانيات، أو عالم المادة والحس. أما الخصائص الدقيقة لذلك العالم الآخر، فهي من مواطن الاختلاف بين أصحاب النزعات المعنوية، فالدين البوذي ينظر لذلك العالم بشكل خاص، والإسلام له نظرته المختلفة، وكل دين له تصوراته الخاصة عن العالم الآخر بشكل متفاوت عن تصورات الأديان الأخرى، بيد أنهم جميعاً يؤمنون بوجوده وكينونته. البعض يعتبره موجوداً معيناً، وآخرون يرونه قوة خاصة، وغيرهم يطرحونه على أنه حوادث ومشاريع. والبعض يراه جوهراً، والبعض الآخر لا يرى له تعيّناً أساساً. ولكن المبدأ الذي يجمع عليه كل "المعنويين" هو الإيمان بأن عالم الوجود لا ينحصر بالعالم الذي يحيطنا.

2ـ هدفية الوجود:

كل المعنويين يرون لعالم الوجود هدفاً يسير نحوه، أي أنه ليس عالماً متسكعاً، وإنما يتجه اتجاهاً خاصاً لا يحيد عنه.

3ـ أخلاقية عالم الوجود:

كل أصحاب المبادئ المعنوية يرون نظام العالم نظاماً أخلاقياً، وهذه نقطة مهمة جداً، فالوجود ليس محايداً يتساوى بالنسبة له أن أصدق في لهجتي أو أكذب، بل هو واعٍ تمام الوعي بالخصال الأخلاقية التي تتسم بها أفعالنا، وله ردود فعله إزاء أفعالنا وأهمّيتها الأخلاقية، فحينما نقول: إن نظام العالم نظام أخلاقي نقصد بذلك أنه يفهم الحسن والقبح الأخلاقيين، ويبدي ردود فعل تتناسب والقيمة الأخلاقية للأفعال. العبارات التي أتفوّه بها الآن يفهمها نظام الوجود، فيما لو كانت إصلاح ذات البين أو إفساد ذات البين، أو كانت كذباً أو صدقاً، أو كانت خيانةً أو خدمة. وليس هذا وحسب، بل إن له جزاءه عليها وردود فعله إزاءها، إنه ليس أعمى ولا أصمّ حيال القيم الأخلاقية.

وطبعاً تختلف الأديان في طبيعة وآلية ردود الفعل هذه، بعض الأديان يعتبرونها جزاءً دنيوياً، وبعضها يذهب إلى الجزاء الأخروي، بعضها يرى ردود الأفعال على صورة معاد وثواب وعقاب، البعض يرى المسألة مسألة تعاقد، والبعض يعتقد أنها ذات طابع تكويني لا تعاقدي. فريق يؤمن بتجسم الأعمال، وفريق يؤمن بصيغ أخرى، المهم أن الجميع يؤمن أن الإنسان ينال جزاءه ثواباً أو عقاباً بشكل من الاشكال على أعماله وسلوكه. هذه نقطة مشتركة مهمة بين جميع الاديان في العالم، وبين جميع ذوي النزعة المعنوية.

-4 تحكم الإنسان في مصيره:

الأمر الآخر الذي يشترك فيه معنويو العالم هو أن الإنسان (بمعنى فرد الإنسان، نوع الإنسان) ذو سيادة على مصيره، أي أنه قادر على التحكم في مصيره وتغييره. وهنا أيضاً توجد صور أخرى لهذه السيادة والتحكّم في المصير، بيد أن الجميع يذهبون على كل حال إلى مسؤولية الإنسان عمّا يفعل، فكل ما يصيبني هو من فعل يدي، وقد يكون من فعلي مباشرة أو بشكل غير مباشر. المهم أنني لست ألعوبة بيد قوة أخرى تتلاعب بمصيري كيفما شاءت. وحتى لو كنت مرتبطاً طويلاً بإرادات أخرى، لكنني أنا الذي أباشر الأعمال وأستطيع أن لا أباشرها، فأنا مسؤول عنها على كل حال، وبإمكاني تحديد مصيري وتغييره، وهذا باللغة الفلسفية معناه أن الإنسان مختار ومسؤول ويستحق الثواب والعقاب.

5ـ حياة الإنسان غير مقتصرة على الحياة الدنيا:

جميع المعنويين في العالم يرون أن حياة الإنسان غير مقتصرة على هذه الحياة الدنيا، لكنهم أيضاً يختلفون حول طبيعة الحياة الأخرى.

6ـ تقديم إصلاح الفرد على إصلاح المجتمع:

كل اتباع الديانات والمذاهب المعنوية يعتقدون أن المجتمع لا يقبل الإصلاح إلاّ بعد إصلاح الفرد، وعليه فإن الفرد في مقام الصلاح هو في مقام الإصلاح، في نفس الوقت، أي أن الإنسان الصالح يكون بصلاحه مُصلِحاً، بل إن الإصلاح الواقعي ينبع من كون الإنسان صالحاً.

هذه بعض المبادئ التي إذا آمن بها الإنسان أوجدت لديه روحاً ومعنويات خاصة أسميها "الروح المعنوية"، وهي الروح التي تخلقها هذه المعتقدات والمتبنيات، ولا تتمخض بالضرورة عن أداء الصلاة أو الصيام أو الحج أو باقي العبادات الظاهرية.

□ **ما هي خصوصيات هذه "الروح المعنوية" التي توجدها المعتقدات المشتركة بين جل أصحاب التوجهات المعنوية في العالم؟**

■ أعتقد أن هذه الروح تمنح الإنسان ثلاث خصائص عامة، أتصوّر أنها أهم مميّزات الشخصية المعنوية بالمعنى الدقيق للكلمة، وهي:

أولا: الطمأنينة والسكون.

وثانيا: البهجة.

وثالثا: التفاؤل والأمل.

أما كيف تؤدي المعنويات العامة إلى هذه الخصائص الروحية الثلاث؟ فهذا ما بحثته في موضوع آخر، ولا أرى حاجة لذكره هنا.

محاور وأولويات البحث الكلامي

□ **ما هي أهم المحاور التي تواجه المهتمين بالقضايا الكلامية اليوم في نشاطهم، وأية القضايا يُحبّذ أن يولوها الأولوية في نسقهم الكلامي؟**

■ ثمة عدد من المحاور والقضايا أعتقد أن علينا أخذها بنظر الاعتبار في منحانا الكلامي:

1ـ العقيدة مقدمة للأخلاق والتجربة المعنوية:

النقطة التي أود إثارتها هي التأثير الحاسم "للعقائد" في "الحياة الأخلاقية" و"التجارب المعنوية" للإنسان، فمن المهم جداً ما أؤمن به من عقائد ومتبنّيات. والأهمية هنا تنبع من تأثيرات العقيدة في حياتي الأخلاقية، وأيضاً مما تسببه لي من

تجارب معنوية، لذلك من أراد العيش عيشة أخلاقية، أو أراد مواصلة حياته الأخلاقية، فإنه بحاجة إلى جملة من المعتقدات الماورائية الفلسفية، وبهذا أرى ضرورة التركيز على البُعد العقيدي بصفته مقدمة لذينكم البعدين. ومعنى الاهتمام هو أن لا نفهم البعد العقيدي كونه مستقلاً، بل نعتبره مقدمة نقفز منها للأخلاق والتجارب المعنوية. وعلينا الخوض في البعد العقيدي بمقدار ما يخدمنا في البعدين المذكورين.

في الوقت الحاضر نلاحظ تجاهلاً خطيراً لهذه الحقيقة، فرجال الدين يتحسسون من معتقدات الناس دون النتائج والغايات المرجوّة لهذه المعتقدات، إذا علموا أن فلاناً صحيح الاعتقاد رضوا بذلك، ولم يزعجهم أنه يكذب مثلاً. الواقع أن اهتمامات رجال الدين عندنا (ولكل قاعدة استثناء) هي أن يعتقد الناس نظرياً وألاّ يحيدوا عن المتبنيات النظرية، بينما لا يبدون نفس المستوى من الاهتمام بألاّ يظلم الناس بعضهم بعضاً، ولا يكذبوا على بعضهم. ولهذا نرى نتائج عكسية تماماً، فالذي يناضل لإنقاذ الإسلام، ويطلق تياراً سياسياً لهذا الغرض، نراه على استعداد أحياناً لسحق قيم الإسلام من أجل تكريس ما يراه منقذاً للإسلام! وبهذا يضحّي بذي المقدمة من أجل إنقاذ المقدمة. ولا يلاحظ أن كل تلك العقائد الماورائية مرادة للحياة الخلقية، يغيرعقيدة الناس أحياناً باسم الإسلام، بل إنه يتلف ثمار العقيدة، ويشيع فضاء لا أخلاقياً، العقيدة الإسلامية منه بريئة.

2ـ أهمية التجارب المعنوية:

القضية الأخرى التي يجب أن لا تغيب عن أذهاننا هي أن جميع هذه الأمور مقدمة لاكتساب التجارب المعنوية. لقد نسينا التجارب المعنوية اليوم، بل ليس هناك تجارب معنوية، باستثناء أشخاص معينين يتمتعون بهذه التجارب لسايكولوجيتهم الخاصة.

إن رجال الدين عندنا لا يهتمون بأن يكتسب الناس تجارب معنوية، أي أنهم لم يهتموا بحقيقة ﴿ وَمَن كَانَ فِي هَٰذِهِۦٓ أَعۡمَىٰ فَهُوَ فِي ٱلۡأٓخِرَةِ أَعۡمَىٰ ﴾.

إن التجارب المعنوية هي الغاية القصوى من الحركة التكاملية للإنسان، أي تلك الحالة التي حدّثنا عنها متصوفتنا وعرفاؤنا، وهو ما تفتقر إليه حوزاتنا العلمية. هذا باستثناء الشواذ الذين قد يُطردون من حيّز رجال الدين بسبب اهتماماتهم هذه.

3ـ تأثير الظروف الاجتماعية في التكامل المعنوي للأفراد:

لا يمكن حل المشكلات المعنوية التي يعاني منها الأفراد بشكل نظري دائماً، فهناك ظروف خارجية واجتماعية قد تبطل مفعول تعاليمنا وضخّنا النظري. بعبارة أخرى، هناك مبحث اسمه "اللطف" يقال فيه: إن الله إذا أصدر أوامره ونواهيه، فلابد

أن يوفر الأرضية الحياتية التي تدفع الإنسان إلى طاعة هذه الأوامر اكثر من دفعها له صوب العصيان. مثل هذه الفكرة موجودة أيضاً في الديانتين المسيحية واليهودية.

إذاً ينبغي الاهتمام بالظروف الخارجية التي تلعب دوراً أساسياً في تكوين معتقدات وأخلاقيات الفرد، وإلاّ ذهبت التعليمات النظرية أدراج الرياح ولم تؤت أكلها.

4ـ ضرورة أن تكون الحياة المعنوية غير باهضة:

من النقاط الأخرى التي يقل الاهتمام بها، أننا إذا أردنا لأفراد مجتمعنا ولشبابنا أن يعيشوا حياةً معنويةً دينية، لا يكفي أن نرتّب لهم دائماً دروساً في العقيدة والايديولوجيا والأخلاق، ونقصفهم بالاعلام الاذاعي والتلفزيوني، فمن الشروط الطبيعية لتحولهم إلى الحياة المعنوية أن تكون هذه الحياة اقتصادية نافعة، غير باهضة التكاليف من الناحية الاجتماعية.

وأؤكد هنا أن قصدي من "اقتصادية الحياة المعنوية" هو اقتصاديتها وعدم بهضها من الناحية الاجتماعية، لا بالاعتبارات المالية والمادية، بمعنى أن أحوال المجتمع وواقعه ينبغي أن لا تخلق متاعب لا تطاق للفرد إذا أراد التحول إلى الحياة المعنوية الدينية والاستمرار عليها. كمثال؛ يستطيع كل واحد منا أن يسوق الأدلة بأنواعها على قبح أخذ الرشوة وإعطائها، لكن الأهم من ذلك أن يكون نسيجنا الاجتماعي بحيث يستطيع معه الإنسان تمشية أموره وقضاء حاجاته بدون أخذ الرشوة وإعطائها، أريد التأكيد على هذه النقطة؛ لأنني أعتقد أن نفور الشباب عادةً ما يكون بسبب الممارسات التي يرونها أمامهم لا بسبب صحة أو خطأ المعطيات النظرية. إن ما يشدهم إلى الدين هو أخلاقية الحياة العملية، ومساعدتها على الالتزام الخلقي، وبعبارة موجزة يجب أن تكون بنية المجتمع وطبيعته بالشكل الذي يجعل الالتزام الخلقي ممكناً غير باهض الثمن.

في الوقت الحاضر لا يمكن اعتبار الحياة المعنوية في مجتمعاتنا حياة "اقتصادية". فإذا أردنا الالتزام بموازين الحياة المعنوية والخلقية قد تتعرقل حتى أبسط حاجاتنا الأولية، ناهيك عن الحاجات الثانوية والكمالية.

5ـ الاعلام والبنية الاجتماعية:

من النقطة السابقة نخلص إلى أن دور الاعلام والطرح النظري ضئيل التأثير جداً، مقارنة بما يلعبه الواقع الاجتماعي والممارسات العملية في شد الناس إلى الدين أو تنفيرهم منه. لقد قلت كراراً: إن الضجيج المثار حول هذا المثقف أو ذاك لإصداره الكتاب الفلاني أو الدراسة الفلانية لا مسوّغ له على الإطلاق؛ لأن هذا الكتاب لا يلعب في اعتقادي دوراً رئيسياً في خلق الظواهر اللادينية التي نتبرّم منها ونريد تغييرها، لنرى

كم شخصاً قرأوا هذا الكتاب؟ ثم نأتي إلى هذه النسبة الضئيلة جداً جداً من القراء لنرى كم منهم فهم الكتاب؟ والذين فهموه كم منهم يوافقون طروحاته؟ وبالتالي هل كل ما يحيطنا من مفاسد هو حصاد كتابات فلان من المثقفين، الذي لا يؤثر على واحد من عشرة آلاف؟ كلا طبعاً، إنما السبب هو أننا خلقنا أجواءً تدفع الناس للمعصية، حتى بين جدران مطابخهم، أي أننا نحن الذين نبعد الأفراد عن الدين بأعمالنا، لا ذلك المثقف بدراساته النظرية التخصصية، التي لا يقرؤها إلاّ القلة، ولا يفهمها إلاّ الأقل. لذلك على مؤسساتنا الاعلامية أن تلاحظ هذه المسألة، فحينما يحثّنا المجتمع بكل قوّة وجبروت على أن نكذب ونرائي، لن تكون ثمة فائدة من تطبيل مؤسساتنا الاعلامية ضد الكذب ليل نهار.

أروي لكم مثالاً حصل لأحد أقربائي، وكان طالباً في الثانوية. أراد هذا الشاب الالتحاق بإحدى الثانويات الممتازة ذات الطابع الديني، ونجح في الامتحان الأول، ثم جاء الدور للقاء به مباشرة. عائلة هذا الشباب ليست من النمط المتدين، إلاّ أن والدته كانت راغبة جداً أن يلتحق ابنها بمدرسة دينية؛ ليعيش حياةً معنوية دينيةً ملتزمة. في اللقاء سألوه: في أوساطكم العائلية هل تتحجّب النساء من الرجال غير المحارم؟ نقل لي هذا الشاب أنه فكّر مع نفسه إذا أجابهم بالإيجاب فقد كذب، وارتكب عملاً قبيحاً؛ لذلك أجابهم بالحقيقة وأخبرهم أن النساء في أوساطهم العائلية لا تتحجّب من الرجال. وهذا ما جعله لا يُقبَل في تلك المدرسة.

ولنا أن نفكِّر فيما يعتمل داخل هذا الشاب. إنه يقول لك مهما كان جوابي فإن الواقع في عائلتنا لن يتغيّر، لذلك يتبيّن لي أن هؤلاء لا شأن لهم بالواقع، وكأن لسان حالهم: حتى لو كان الواقع عندكم سيّئاً، لكننا نقبلك إذا كنت من أهل الرياء والنفاق. أما إذا كان واقعكم سيئاً وكنت صادقاً فلن نقبلك. هذا معناه نبذ الواقع الذي سيبقى على حاله إذا اعترفت به أو تنكرّت له، وبالتالي يكون الصدق أسوأ من الرياء والنفاق. لو كان هذا الشاب قد كذب عليهم لقبلوه في مدرستهم مع أن الواقع لم يختلف شيئاً.

مجتمعنا اليوم مصاب بهذا الداء إصابة خطيرة. المجتمع الذي تكون فيه الحياة الأخلاقية باهضة التكاليف هو المجتمع الذي يسوده بدل اللطف المقرّب لطف مبعِّد، والنتيجة التي نخلص إليها من هذا هي أن الإعلام والتنظير له مداه المحدود، وحدود الإعلام في رأيي هي العمل الاجتماعي والنسيج الاجتماعي، وهذا النسيج الاجتماعي هو في الغالب من صنع الحكومات، لذلك ينبغي أن يوجّه جزء من الإعلام صوب هذا النسيج الاجتماعي.

6ـ التسييس والمشكلات الثقافية:

مسألة أخرى يمكن الاشارة إليها هي أننا مسيّسون أكثر من اللازم. وأنا أستعمل التسيّس بمعنى خاص؛ لأنه قد يحمل معانٍ أخرى. أنا أطلق صفة المُسيّس على الشخص الذي يرى أن المشكلة الوحيدة لكل مجتمع أو أهم مشكلة للمجتمع أو المشكلة الأم للمجتمع هي النظام السياسي الحاكم في ذلك المجتمع. ومعنى هذا أننا إذا أردنا تغيير أوضاع المجتمع فما علينا إلاّ تغيير نظام الحكم وجعله مثالياً صالحاً. ومعناه أيضاً أننا إذا شاهدنا في المجتمع مفاسد معينة علينا التوجّه للنظام الحاكم ومطالبته بالإصلاح، فإن لم يفعل كان لابد من إسقاطه؛ لتغيير الوضع الاجتماعي السائد. هذا ما أسمّيه تسيّساً.

أتصوّر أن أهم مشكلاتنا هي المشكلة الثقافية. حينما تتفشى المشكلات الاجتماعية في مجتمع من المجتمعات، حتى لو تبدّل النظام الحاكم مئة مرة، فإن النظام الجديد سيصطبغ عاجلاً أم آجلاً بلون النظام السابق المغضوب عليه. أي أن أساس مشكلاتنا هو ثقافتنا، وبتعبير آخر كل معضلاتنا السياسية معلولة لجملة معضلات ثقافية.

7ـ الغموض في نوع الإسلام الذي ندعو إليه:

آخر نقطة أود الاشارة إليها هي أننا لا نستطيع أن نكون برمائيين ثقافياً. فإما أن نكون تقليديين أو حداثويين. هل تعلم ما هي النتائج التي تتمخض عنها البرمائية الثقافية؟ نتيجتها الحرمان من بركات البر، والحرمان من بركات البحر، في آنٍ واحد، وتحمل كل أعباء هذه الحياة وتلك.

علينا الإفصاح عن واقعنا هل نحن تقليديون أم حداثيون أم من اتباع ما بعد الحداثة؟ وهذا ما لا يمكن الإجابة عنه بعبارات غامضة، ينبغي أن تكون مواقفنا واضحة جداً. في مناسبة سابقة ذكرت أن علينا تحديد نوع الإسلام الذي نريد تبليغه، فهناك الإسلام التقليدي، وهناك الإسلام الأصولي، وهناك الإسلام الحداثي. وعدم التحديد من مصاديق تلك الحياة البرمائية التي أشرت إليها. إننا اليوم لا ندري هل نعيش الإسلام الأصولي Fundamentalist، أم الإسلام الحداثي، أم الإسلام التقليدي أي الإسلام الذي يطرحه التقليديون Tradionlist؟ الكثيرون يعارضون الإسلام الأصولي. إذا طالعتم أعمال مفكرين مثل رينه غنون (Rene Guenon) وفريتيوف شوان (Frithgof Schuon) وغي ايتون (Gai Eaton) وحسين نصر، ومارتين لينغز (Martin Lings) وتيتوس بورك هارد (Titus Burkhardt) مع أنهم جميعاً إسلاميون إلاّ انهم يعارضون وضعنا السائد؛ لأنهم تقليديون بينما الإسلام لدينا إسلام أصولي. طبعاً إذا سألتم ما هو الإسلام الذي تعمل به الحكومة الايرانية اليوم؟ أستطيع القول فقط: إنه ليس إسلاماً تقليدياً، وهو خلافاً

لما يشاع، خليط من الإسلام الحداثي والأصولي، وليس إسلاماً تقليدياً، على رغم ما يذاع من أنه إسلام تقليدي.

النزاعات الثقافية والتباس المفاهيم

□ **ثمة نزاعات ثقافية قد تأخذ صيغاً تخريبية بعض الأحيان، ألا تعتقد أن هذه التعددية في المفاهيم الدينية تتمخض بطبيعتها عن مثل هذه النزاعات؟ ما هي أهم الأسباب المؤدية إلى صراعات ثقافية ودينية محتدمة؟**

■ أعتقد أن الكثير من النزاعات الواقعة بين الجماعات المختلفة لا ترجع إلى تعددية المفاهيم، بقدر ما تعود إلى غموض هذه المفاهيم، وعدم وجود قدرة أو إرادة لإيضاحها. أكبر خدمة ثقافية يمكن تقديمها هي التفكير الواضح، وبيان الأفكار بجلاء للآخرين، ففي كثير من الأحيان لا يقف سوء النية وراء تبنّي الأفكار أو رفضها، وإنما القضية قضية أننا لا نفهم بعضنا. وأول شروط الفهم هو الوضوح في الكلام، والوضوح في التفكير. إننا نتعاطى الألفاظ والمفاهيم في أجواء مضبّبة جداً، ولا نكاد نفهم بعضنا؛ لعدم قدرتنا وربما لعدم إرادتنا أن نكون واضحين، لذلك ينبغي أن نحدد مواقفنا الثقافية بكل وضوح؛ ولأجل ذلك لابد من تعيين حدود وثغور المفاهيم التي نتعاطاها. وإذا حصل هذا سنفهم ما هو معنى "المجتمع المدني" مثلاً، وكذلك الحال بالنسبة لمفاهيم "الحرية" و"العدالة" و"الأخوّة" و"المشاركة الشعبية" وباقي المقولات الفكرية.

□ **لو افترضنا أن كل باحث حدّد مراده بدقة من المفاهيم الأساسية التي يطرحها، فهل يعني هذا أن جميع الباحثين سيكونون متفقين على معنى واحد للمفهوم الواحد؟ وهل سيحل الاختلافات أن يكون الجميع صريحين في تبيان مقصودهم من المفهوم الكذائي الذي يتدارسونه؟ ألا يحتمل أن يعمّق هذا من خلافاتهم باعتبار أن لكل واحد منهم تعريفه المختلف للمفهوم؟**

■ لنقرأ مجموع ما كتب عن الحرية، ودلّني على دراسة حدد فيها كاتبها مراده من الحرية وعيّن فيها حدود وثغور الحرية كما يفهمها، فيقول: انني في كتابي هذا أو في كلمتي هذه حينما أقول حرية أقصد بها كيت وكيت. كثيراً ما نتهم فلاناً وعلاناً بأنه ضد الحرية، ولو تحددت التعاريف بوضوح قد يتجلّى أن موافقينا هم في الواقع معارضون لنا، ومن كنا نتصوّرهم معارضين هم على نفس آرائنا. إذا تحددت الحدود سنعلم كم نحن متعارضون وكم نحن متحالفون. ومن المؤسف حقاً أن لا نجد تحديداً للمقاصد في الكتابات الفكرية، والوضع أسوأ في أدبياتنا السياسية.

ما هو المراد من كلمة "مقدس"؟ كثيراً ما يستعملون هذه الكلمة ولا من أحد يحدد معناها بالضبط. على الإنسان تعريف المفاهيم المفتاحية في خطابه. كنت أناظر

أحد المثقفين فسألني سؤالاً يتصل بالقداسة. قلتُ له: ينبغي أن نعلم أولاً ما هو معنى القداسة؟ بعدها اتصل بي شخص، وقال لي: انني لم أجب عن سؤال مناظري، ولكن هل اتضح لنا حقاً معنى القداسة حتى نستطيع الإجابة والنقاش، والمعارضة أو الوفاق؟ إننا نتحاور ونتساجل في اجواء غائمة مُضبّبة تمنعنا أن نفهم ماذا نفعل وما نقول، فإذا انجلت الغبرة قد نجد أن الذي كسرنا فكه بقبضتنا كان صديقنا، ولم ننل من خصمنا قيد أنملة.

قد يُقال: إنه لا يوجد مفهوم له تعريف واحد لدى جميع الباحثين، فكل إنسان يعرّفه بشكل من الأشكال، ولكل تعريف عيوبه ونواقصه، ولا مناص من التأقلم مع هذا الوضع لأنه لا يمكن أن يتغيّر. أريد القول: إنه رغم هذه الخلافات فهناك على كل حال حدّ وسط نتفق عليه. هناك مفاهيم قابلة للتعريف، وهناك مفاهيم لا تقبل التعريف، لكن هذا لا يعني أن كل ما لا يقبل التعريف يجب تعاطيه بغموض ولبس، بإمكاننا على الأقل تحديد مرادنا منه، فيقول الكاتب: إنني أقصد بمفردة "الدين" في كتابي هذا كذا وكذا، وأينما صادف القارئ كلمة "دين" في هذا الكتاب ليفهم منها هذا المعنى، فإذا أردتم نقد كتابي اعلموا أن هذا هو ما أقوله.

يجب أن لا نتذرع بعدم إمكانية التعريف لتعاطي المفاهيم في أجواء حالكة لا نفهم فيها شيئاً. إذا كانت المفاهيم غير قابلة للتعريف، فيمكن على أدنى التقادير تعيين مرادنا منها. إن لم نفصح عن مرادنا التبست علينا الأمور، واصبح المجتمع المدني الذي يطرحه رئيس الجمهورية محمد خاتمي مثلاً - وأنا بصدق ممن يحترمون السيد خاتمي - أصبح فجأةً مجتمع المدينة المنورة، فإذا كان هذا هو معنى المجتمع المدني لم تكن بنا حاجة لكل هذه النقاشات والطروحات حوله، لأن مجتمع المدينة المنورة غير بعيد عن المجتمع الولائي.

الدين والنزعة المعنوية

□ **في تركيزكم على الأبعاد المعنوية العامة دون الانماط الدينية الخاصة، هل لاحظتم أن تبلور هذه الروح المعنوية لا يتم إلاّ في إطار ديانة معينة لها طقوسها وشعائرها القريبة من متناول الناس، والتي تتفتح وتزدهر في خضمّها الروح المعنوية لدى الإنسان، وبدونها تبقى هذه الروح عقيمة أو كبذرة لا تجد التربة الصالحة للنماء؟**

■ حول هذه المسألة، مسألة كيف يمكن أن تكون المعنوية بلا دين، ولابد أن تتجسد المعنوية في دين معين، هناك نقطتان:

الأولى: هي أنكم حينما تريدون سرد مبادئ العقيدة، تبدأون بإثبات وجود الله، حتى لو كان مخاطبكم ممن لم يشارك بعد في مراسيم عاشوراء. إذاً أول ما نبدأ

بمناقشته وجود الله، ثم صفاته، ثم أفعاله، ثم العدل الإلهي، ثم النبوة، ثم النبوة العامة فالخاصة، بعدها المعاد، ثم الامامة، و... الخ. حينما نريد إثبات هذه المبادئ نراجع أصول أصحاب النزعات المعنوية في العالم لنثبتها، فهل نبرهن على المعاد بعاشوراء، حتى نطالب بالمشاركة في مراسيمها لمن يريد الإيمان بالمعاد؟!

إذاً يمكن القول: إنني قبل أن أهتم بإثبات النبوة الخاصة أهتم بإثبات أخلاقية النظام الكوني، وأنَّ للعالم هدفاً يتوخّاه، وللحياة معانيها. نعم أنا لا أنكر أن للأديان بعدها العاطفي المتمثل بهذا البكاء على الامام الحسينD مثلاً، لكنني أؤكد أننا كما نريد إثبات أصول ديننا في أجواء عقلية يجب أن نهتم بإثبات الأصول المعنوية، أي نهتم أولاً بأن يكون مخاطبونا معنويين، ثم يكونوا مسلمين، ثم يكونوا شيعة، ثم شيعة اثني عشرية.

الثانية: تتعلق بالقول: إن الشعائر الدينية والمذهبية قريبة من الناس، وبإمكانهم ملامستها والمشاركة فيها. انا لا أدعو إلى فصل الشباب عن تشيعهم، لكنني أقول: إن الكثير من أبنائنا اليوم شيعة اثنا عشرية بالاسم والوثائق الرسمية فقط، ولولا هذه الوثائق لما كان لهم أي شبه بالشيعة ولا بالمسلمين ولا حتى بالإنسان المعنوي. الذي أراه أن هؤلاء ابتعدوا عن الأجواء الدينية، والسؤال: كيف يمكن إعادتهم إلى هذه الأجواء؟ الجواب: ينبغي إعادتهم في ثلاث مراحل رئيسية متتابعة، فلا يمكننا القول لمن لا يؤمن بوجود الله، تعال لنبكي في مراسم عاشوراء! هذا لا يُسمّى مراسم قريبة أو ديناً قريباً من الناس، لأن قربه ظاهري فقط.

ما هو المعنى الذي تقصدونه من القرب؟ هل معناه أن مجالس العزاء قريبة من بيوتنا ونستطيع أن نتمشّى إليها؟ هذا لا يسمّى قرباً، وإنما القرب الذهني والروحي هو المهم. هل شبابنا اليوم قريبون من عاشوراء حقاً؟ أبداً إنهم بعيدون عنها بفواصل كبيرة. لا أعتقد أنني أجانب الواقع إذا قلت: إننا وخصوصاً خلال السنوات الأخيرة ابتعدنا كثيراً عن الروح المعنوية، بشكل لا يلاحظ حتى في بعض البلاد الغربية، ولهذه الظاهرة طبعاً أسبابها، ولكنها موجودة ومعاشة على كل حال، شبابنا اليوم بعيدون عن المسجد. والذي أقوله: إن تقريبهم يجب أن يتم خطوة خطوة وبتدرّج في الاتجاه الصحيح لا بالاتجاه المعاكس. أي يجب أن لا ننفخ البوق من فتحته الكبيرة كما يقول المثل. الإنسان أو الشباب بحاجة إلى المعنويات قبل حاجتهم إلى الدين الإسلامي، وهم بحاجة إلى الدين الإسلامي قبل حاجتهم لفرع من فروع الدين الإسلامي.

أنا بالتالي مدرس، وعلى اتصال بالطلبة الجامعيين في مستويات الدكتوراه والماجستير والليسانس، وأشاهد عن كثب أن طالب الليسانس الذي لا يزيد عمره عن

19 عامـاً، حتـى طالـب الدكتـوراه الذي قد يبلغ الأربعيـن أو اكثر أو حتى يكبرني في السن، حينما يفتح لي مكنون قلبه ويحدّثني بأسراره (لوثوقه من أنني لن أتكلم بها في مكانٍ ما) أعلم أن واقع هؤلاء الأشخاص أسوأ بكثير مما يتصوره البعض. يعلم الله أن الوضع أسوأ بكثير مما نتصور ونراه من ظاهر الأفراد. إنهم يشككون في أمور لا يخطر ببالنا أن أحداً يشكك فيها. وهذا يدل أنهم بعيدون عن الدين، ولكنه بعد ذهني وليس بعداً مكانياً. وبالتالي فإن عاشـوراء ليسـت قريبةً منّا، وإنما هناك رياء ونفاق وازدواجية وإكراه أحياناً على ممارسة بعض الشعائر والعبادات، ولو رفع هذا الإكراه والتضييق لظهر الناس على واقعهم، ولرأينا كم منهم يأتي هذه العبادات حقاً، وكم منهم كان يأتيها عن غير إيمان ولمجرد الخوف أو مداراة مصالحه الخاصة. هناك من الموظفين من يصلّي الظهر والعصر في دائرته؛ لأنها تنفعه في البقاء في موقعه أو ترقيته، ثم يعود إلى البيت فلا يصلّي المغرب والعشاء؛ لأنه غير مؤمن بها أساساً ولا محذور في تركها.

جوهر وصدف الدين

□ **من الثنائيات المطروحة في المسائل الكلامية الجديدة ثنائية جوهر الدين وصدف الدين. ما هي العناصـر الدينية المحسـوبة على جوهر الدين، وما هي العناصـر التي تصـنّف على صـدف الدين؟ وبعبارة أخرى ما هو ملاك تشـخيص هذين البعدين عن بعضـهما؟ والسـؤال الآخر على أي الأمرين يجب أن ينصب الاهتمام في الانتاج الفكري والتبليغ الديني، على جوهر الدين أم صدفه؟**

■ السؤال الثاني اسهل من الأول، لذلك اسمحوا لي أن أقدّمه في الإجابة على الأول الذي أعتقد أنه بالغ التعقيد. حول قضية جوهر وصدف الدين، أو لباب وقشور الدين، أو بتعبير آخر حجاب ولباب الدين، أو الذاتي والعرضي في الدين، هناك إفراط وتفريط نلاحظه في تاريخ ثقافتنا الإسلامية، البعض أفرط والبعض فرّط. وأعتقد أن المُفرطين والمفرّطين كانوا من الصوفية والفقهاء. الفقهاء ظنّوا أن الصدف هو الجوهر، ولم يتوقّفوا عند الحدود الواقعية للصدف. فهم بالغوا في الاهتمام بالمناسك والشعائر والأفعال العبادية، وكأنها هي ذاتها هدف وغاية قصوى، ناسين أو متناسين أنها وسيلة لهدف آخر، وهذا عدم توازن وقع فيه الفقهاء. طبعاً قد يُقال: إن ما من فقيه قال بصراحة إننا لا نهتم إلاّ بظاهر العبادات وشكلها. صحيح أن الفقهاء لا يصرحون بهذا، ولكنهم حينما يكرسون جل طاقتهم على هذه الظواهر يركّزون عملياً عليها ولا يبدون اهتماماً بما سواها ولا بمحتواها، فهذا خلط بين صدف الدين وجوهره.

من جهة أخرى نلاحظ أعداداً لا بأس بها من الصوفية قالوا بإمكانية بلوغ جوهر الدين بدون الصدف، واستشهدوا بـ ﴿ إِلَّا مَنْ أَتَى ٱللَّهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ ﴾، واستنتجوا أن الدين

من ألفه إلى يائه هو القلب السليم. وهذا زلل وقع فيه الصوفية، فمن دون الصدف في مقام العمل يتعذّر بلوغ بعض الأجزاء من جوهر الدين.

إذاً فالصدف وسيلة لابد منها. إنني أؤكد على كونها "وسيلة" بالرغم مما يقوله الفقهاء، وأؤكد على "لابد منها" بالرغم مما يذهب إليه الصوفية. طبعاً هذا الكلام يختص بجزء من جوهر الدين يكون الصدف بالنسبة له وسيلة لابد منها.

أما حول السؤال الأول الذي أعتبره صعباً جداً، فأرى أن الاستفسار عن ماهية الصدف والجوهر ينقسم بحد ذاته إلى سؤالين. الأول: ما هي منهجية الكشف عن جوهر الدين وصدفه؟ والثاني: ما هو مصداق جوهر الدين وصدفه؟ وأتصوّر أنه مهما كانت الإجابة عن هذين السؤالين فإنها لن تكون إجابة قطعية تدحض الاجابات الأخرى نهائياً، فلذلك فإنني سأقدّم إجابتي الخاصة فقط، وأرى أن باب البحث يبقى مفتوحاً على مصراعيه.

منهجية معرفة جوهر وصدف الدين

أفضل نقطة ننطلق منها لمعرفة المنهجية المناسبة لتشخيص جوهر الدين من صدفه هي "الصحة المعنوية" للإنسان، أي تشخيص الحاجات الروحية للإنسان، وأية هذه الحاجات تتحقق عن طريق غير الطريق الديني، وأيها تتحقق عن طريق الدين. أنا اعتبر الحاجات التي تتحقق عن طريق الدين جوهر الدين، وأقول: إن كل ما سوى ذلك وسيلة للوصول إلى هذا الهدف. هذه منهجية أعتقد بها شخصياً لمعالجة الإشكالية المطروحة وطبعاً لهذه المنهجية من يعارضها، وإذا دققنا وجدناها منهجية من خارج الدين. البعض يقول: إن المنهجية يجب أن تكون من داخل الدين، أي نابعة من الدين ذاته. المنهجية التي طرحتها لها ميزتان: أولاً: هي منهجية خارجية (من خارج الدين)، وثانياً: هي منهجية تجريبية وليست عقلية.

مصاديق جوهر الدين وصدفه

وحول مصاديق جوهر الدين وصدفه، أرى شخصياً أن العبادات أدنى مستويات الدين، والأعمال العبادية (المناسك والشعائر) تنتهي في الواقع إلى سلسلة من "الأعمال الاجتماعية" تحتل رتبة أعلى منها، والأعمال الاجتماعية تفضي بدورها إلى جملة من "السلوكيات الفردية الأخلاقية"، والأخلاقيات ترتقي إلى "تجارب معنوية" يسميها العرفاء الكشف والشهود. أعتقد أن غاية الدين شهودٌ وكشفٌ هو جوهر الدين الخالص. إنه انفتاح ورؤية لباطن العالم، أو حسب تعبير العرفاء النظر إلى ملكوت العالم، إنه نمط من التجربة الدينية والوقوف على حقيقة متسامية.

جوهر	الكشف والشهود (التجربة الدينية)
صدف جوهر	السلوكيات الفردية الأخلاقية
صدف جوهر	الأعمال الاجتماعية
صدف جوهر	العبادات

أعتقد أننا إذا طلبنا قمة الدين وجوهره الخالص، فلن يكون سوى الكشف والشهود الشخصي أو ما يسمى بالتجربة الدينية، فالواصل حقاً إلى جوهر الدين هو صاحب الكشف والشهود. وطبعاً لابد لهذا الشهود من مقوماته الأولية ومدارجه السابقة، وإذا دققنا وجدنا أن هذه المدارج عدة مراحل ومراتب وليست مرتبة واحدة، ومعنى ذلك أنه لا يوجد شيء يمكن أن يكون صدفاً خالصاً وشيء آخر يصدق عليه أنه جوهر خالص، كل واحدة من هذه المدارج الأربعة صدف بالنسبة لما بعدها وجوهر بالقياس إلى ما دونها.

ولكن كما ذكر ثمة من يعارض هذا الرأي، بيد أنني أعتقد أن الأديان جاءت لتمنح الإنسان نوعاً من الشهود والكشف. هذا ما أفهمه من الكثير من الآيات القرآنية والأحاديث. مثلاً الآية ﴿ وَمَن كَانَ فِي هَٰذِهِۦٓ أَعۡمَىٰ فَهُوَ فِي ٱلۡأٓخِرَةِ أَعۡمَىٰ ﴾ يمكن فهمها فهماً عرفانياً يرمي إلى الكشف والشهود، فالعين في الدين إن لم تبصر باطن العالم كانت عمياء، وإن كانت في الدنيا عمياء كانت في الآخرة عمياء أيضاً.

معطيات الدين

□ **المعطيات التي يضمنها الدين للإنسان في حياته الدنيا، وليس بوسع الإنسان إنجازها عاجلاً تنجم منها بعض الإشكاليات التي قد تخامر بعض الأذهان، وربما اختلفت بشأنها الآراء بين مشرق ومغرب. ماذا يمكنكم أن تدلوا به من إيضاحات أو رأي حول هذه المسألة؟**

■ أول ما يخطر على بالي قوله في هذا المضمار هو ضرورة أن نتذكر دائماً أن الدين لم يعدنا تحقيق الجنة على الأرض. من الانحرافات الكبرى في الفكر الإسلامي الاعتقاد أن الدين وعدنا وضمن لنا جنة الفردوس والحياة الكريمة الكاملة على الأرض، وجاء لتحقيق هذا الكمال المطلق والمدينة الفاضلة أو "اليتوبيا" على الأرض في الحياة الدنيا. الواقع أن هذه اليتوبيا أو المدينة الفاضلة أو المجتمع المثالي الذي تجري فيه كل الأمور وفق مراد الإنسان، إنما كان وعداً طرحته الأفكار العلمانية في الغرب، فحسب تعبير ماركس بالإمكان وفق شروط معينة توفير الجنة الموعودة للإنسان على هذه الأرض في حياته

الدنيا، بدل الجنة الأخروية التي وعدت بها الأديان. طرح ماركس وغيره أن بإمكانهم توفير جنّة نقدية معجّلة بدل جنة الأديان المؤجّلة، وشرعوا بالتنظير لتفاصيل هذه الجنة وكيفية تحقيقها، وكان للنظريات اليسارية طروحاتها على هذا الصعيد، وكذلك النظريات اليمينية. وتصاعدت هذه الضجّة من قبل الايديولوجيات التي أرادت أن تحل محل الدين، وإثر هذا الضجيج الصاخب استُدرِج الإسلاميون إلى إعطاء وعود بجنة أرضية يضمنها دينهم للناس، وكانت النتيجة أن أقحموا شيئاً على الدين لم يكن قد طرحه أساساً، فلا توجد آية في القرآن ولا رواية في السنة تعد البشرية بتحقيق مجتمع مثالي على الأرض، بل إن هناك الكثيرين وأنا منهم يعتقدون أن خروج آدم وحواء من الجنة يعني فيما يعنيه أن الإنسان يجب أن لا يتوقع الجنّة على الأرض. الواقع أننا نحن الإسلاميين من أجل أن لا نتخلّف عن منافسينا العلمانيين رفعنا مستوى توقعاتنا من الدين، وجعلناه يعطي وعوداً لنا وللبشرية بحياة كريمة متكاملة مطلقة يوفرها لنا في الدنيا.

□ **إذاً ما هو نوع المكاسب التي يضمنها الدين للإنسان في حياته الدنيا؟**

■ من مضار ذلك الإقحام أنه إنسانا ما وعدنا به الدين حقاً، فالذي قطعه الدين على نفسه هو أن بإمكانه إيجاد جنّة في داخل كل إنسان، هذه الجنة في حقيقتها جنة سماوية لا أرضية، بعبارة أخرى تحقّق الجنة بعد الحياة الدنيا هو هذه الجنّة الداخلية. وإذا أردنا طرح الموضوع ببساطة اكثر قلنا: إن الدين لم يأتِ ليقول انني أستطيع صناعة مجتمع خالٍ من السلبيات، لكنه قال: إنني جئت لأدل على منهج يستطيع به الإنسان أن يكون صالحاً حتى وسط المجتمع الفاسد، ويشعر بالبهجة والرضا، رغم كل ما يحيط به من الشدائد الخارجية.

ولو أردنا التمثيل لذلك برمز ديني من أجل إيضاح المطلب، استشهدنا بالبوذيين وهم يتوجهون إلى معابدهم، فهم في تلك الحالة يحملون في أيديهم ورود النيلوفر التي ترمز في تصورهم لتفتح الخير وسط الشر، ذلك أن هذه الوردة تنبت عادة في المستنقعات والبيئة القذرة النتنة، إنها تتفتّح هناك أفضل من أي مكان آخر، لذلك يحملونها بأيديهم إلى المعابد ليخاطبوا الله؛ يا إلهي انك قادر على إنبات هذا الجمال والعطر الساحر من هذه الوحول والقاذورات، فاجعلني بقدرتك إنساناً خيّراً صالحاً في هذه الدنيا المليئة بالشر والقبح والمعاصي. هذا ما وعد به الدين.

الدين في الحقيقة يحقق نوعين من المكاسب:

الأول: يوفر للإنسان في داخله الجنة، رغم كونه يسكن وسط جحيم المجتمع.

والثاني: أنه يعطينا القدرة على الصلاح الفردي في غمرة الفساد الاجتماعي.

لا أريد القول: إن جميع أفراد المجتمع إذا تديّنوا وكانوا تقاةً صالحين لن نعيش

حياةً أفضل، ولن يتوفر المجتمع الصالح، فأنا أيضاً أؤمن أن جميع البشر إذا سلكوا سبيل الدين بصدق وإخلاص سيتحسّن حال المجتمع بلا شك ﴿وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ ٱلْقُرَىٰٓ ءَامَنُواْ وَٱتَّقَوْاْ لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَٰتٍ﴾ هذا صحيح، لكن النقاش في أن مقدمة هذه القضية الشرطية ليست من وعود أي دين من الأديان. الدين طرح قضية شرطية قال فيها: إذا كان الناس كيت وكيت نزلت عليهم بركاتنا، لكنه لم يضمن توفير مثل هذا المجتمع بشكل قطعي.

الإيمان الديني
وحيثيات النمط المعاصر

□ **ما هي تصوراتكم الأولية للإيمان الديني؟ إذا افترضنا الدين كياناً متألفاً من ثلاثة عناصر رئيسية؛ التجربة الدينية، والمعتقدات، والآداب، والمناسك الدينية، ما هي العلاقة بين الإيمان الديني وهذه العناصر؟**

■ ثمة نظريات عدة لتبويب قناعات الإنسان ومعتقداته، تنتمي غالباً لعلم نفس الدين، وتُصنّف فيها معتقدات البشر إلى عدة أصناف، يمكن تقسيم كل واحد منها في مرحلة لاحقة إلى عدة صنوف فرعية، بادىء ذي بدء أعرض تصنيفاً أفضّلُهُ على باقي التصنيفات، ثم أتطرق لمكانة الإيمان والمعتقد الديني في إطار هذا التصنيف. أول من طرح التصنيف المذكور هو عالم النفس الأمريكي المعروف مارتين راكيتش، الذي صنف معتقدات كل إنسان إلى عدة حقول، ينخفض مستوى اليقين والرصانة فيها كلما اتّجهنا من الحقل الأول إلى الحقل الأخير.

الحقل الأول: المعتقدات الأصليّة المجمع عليها "الإجماعية"، أو قل المعتقدات المركزيّة الاجماعية. إنها معتقدات أتوفر عليها أنا الإنسان كفرد، ويشترك معي فيها بقية الأفراد، لذلك تسمى معتقدات اجماعية، ومثالها: اعتقادي أنني فلان ابن فلان، أو أن الماء يرفع العطش، هذه بعض معتقداتي التي لا يخالفني فيها أحد، وربما صحّ القول: إنها تشكل مساحة واسعة من الـ Commonsense، أو الأفكار المرتكزة إلى العرف المشترك بين البشر. إنها معتقدات بالغة الأهمية، إذا تزعزع يقين الشخص في أحدها، تزعزع يقيننا في سلامة عقله ونفسه، فهذه بالضبط أول علامات وأعراض الاضطراب النفسي؛ لذلك وصفت هذه المعتقدات بأنها أصلية أو مركزية. إنها أرسخ وأمتن المعتقدات لدى كل إنسان.

الحقل الثاني: حقل المعتقدات الابتدائية غير الاجماعية، وهي غير إجماعية؛ لأن الآخرين لا يوافقونني جميعاً عليها، طائفة من الناس توافقني، وطائفة لا توافقني. وسمة هذا الصنف من المعتقدات إنك بالرغم من عدم مشاركتك إياي فيها إلاّ أنني لا أبالي بهذا الاختلاف، وعدم مبالاتي لا يصدر عن كوني في مستوى علمي أرفع منك؛ بل

لأنها معتقدات شخصـية جداً، لا تجعل مخالفتك أياي فيها ذات بال. وكذلك الحال بالنسـبة إليك فيما يخصّ معتقداتك الابتدائية غير الاجماعية، مثال ذلك:اعتقادي أنني ارتكبـت ذنبـاً عظيمـاً لا يغتفـر، أو كنت مسـؤولاً عن الظلم الفلانـي، فقد لا توافقني على شعوري هذا، ولكن إذا كان هذا الاعتقاد واضحاً بالنسبة لي إلى درجة السطوع واليقين، لن تغيّر معارضـتك منه شـيئا، مهما تفنّنت في البرهنة على رأيك. والوضـوح الذي أشير إليه هو من نوع الوضوح الأنفسي أو الشخصي طبعاًsubjective. وإذا أمعّنا النظر، ألفينا أن هذه المعتقدات غالباً ما تتأتّى عن تجارب شخصية، فمثلاً: هنالك أناس يولـون أهميـة اسـتثنائية لمناماتهم، ويعتقـدون أن الأحلام دليل حياتهم في اليقظة، ومن المألوف أن لا يكون بمستطاعنا تغيير قناعتهم هذه بالاستدلالات والبراهين؛ لأنها ترتكز إلى تجارب شخصـية متراكمة، ومن هذا القبيل: إيمان البعض بأخذ "الخيرة" بالقرآن، أو التفؤل بديوان حافظ الشيرازي، هؤلاء دفعتهم تجاربهم الحياتية إلى هذه القناعات، وربمـا لا يتوفـر لديهـم أي دليل آفاقـي، أو خارجيobjective يقنعونا به في اعتقادهم، قد تكون لي مثلاً سابقة صداقة حميمة مع شخص ما، تخلق لدي قناعة خاصة حولـه، لا تغيّرها كل معارضات الذين لم تربطهم مثل هذه العلاقة به.

الحقـل الثالـث: يضـم المعتقـدات التعبّدية التي أقتبسـها من والـدي، ووالدتي، وأساتذتي، وربما ديني، أو النظام السياسي الذي يحكمني، ويحكم مجتمعي، والواقع أن المصدر الذي يلعب بالنسبة لي دور الإطار المرجعي هو الذي يغذيني بهذه العقائد.

الحقل الرابع: يخصّ المعتقدات التي يسمّيها راكيتش مشتقّة أو فرعيّة derivative إنها المعتقدات الاستنتاجيّة التي تتبرعم من معتقدات سابقة؛ بمعنى أنها ليست معتقدات تعبديّة، إلاّ أنها مشـتقّة من عقيدة تعبديّة، فقد يرفدني بجملة قضـايا، ومعتقدات آخذها عنه تعبّداً، لكنني قد أضاربها ببعضها، لانتزع منها معتقدات جديدة، اسمّيها استنتاجية أو مشتقة، وهي بالطبع ليست ذات المجموعة الأولى من القضايا التي أخذتها عن الشخص الذي أؤمن به تعبّداً، ويمكن أن تسـتخلص بأن هذه المعتقدات منطقية، أو آلية نفسـية، قد تقول أنت: إن (ألف هو باء)، و(باء هو جيم)، ولأنني أتعبّد بأقوالك، أؤمن أن (ألف هو باء)، و(باء هو جيم)، ثم اسـتنبط أن (ألف هو جيم) فتكون قضـية (ألف هو جيم) مستحصـلة بمنهجية منطقية، من جهة ثانية، قد توافيني بعدد من القضـايا آخذها عنك تعبّداً، ثم استلّ منها نتائج وقضايا جديدة بآلية نفسية لا صلة لها بالمنطق.

الحقل الأخير: المعتقدات غير المؤثّرة في سائر معتقداتنا، فقد اتخلّى عن واحد من هذه المعتقدات، واسـتبدله بنقيضـه، دون أن ينال ذلك من منظومتي العقائدية على الاطـلاق، وغالبـاً مـا تكـون المعتقدات والقناعـات المنبثقة عـن الذوقtasteعلى هذه الشاكلة، فإذا تغيّر اعتقادي مثلاً أن الأزرق أجمل ألوان العالم، إلى الاعتقاد بأن الأخضر

أجمل من الأزرق، لا يترك هذا التغيير أي زعزعة لباقي معتقداتي وأفكاري. يطلق راكيتش على هذه المعتقدات صفة المؤقتة، أو الهامشية.

ربما كان من الصواب أن كافّة معتقداتنا لا تشذّ عن هذه الأصناف الخمسة، وهذا حصر استقرائي طبعا، وإذا سلّمنا بهذا التصنيف كانت المعتقدات الدينية من الحقل الثالث الذي أسميناه حق- لـ المعتق – دات التعبّدية authoritative beliefs فالواقع أننا نتعبد بشخص أو عدة أشخاص نأخذ عنهم سلسلة من العقائد والأحكام والمعتقدات التعبّدية، لا تقتصر بحال من الأحوال على العقائد الدينية، فثمة الكثير من المعتقدات التعبدية أو التقليدية أو النقلية لا تتخذ الصفة الدينية. والذي أراه هو نفس رأي بولس الخوري في مضمار المعتقدات الدينية، وهو أنها إذا انفصلت، أو انسلخت عن الشخص الذي يتعبّد بها، وانقطعت عن إطارها المرجعي، فلن تجد أي دليل عقلي حاسم لصالحها أو ضدها؛ بمعنى أنني لو لم أكن متعبداً وأريد احرازها استدلالياً، فلن أعثر على أدلة قاطعة تدعمها، أو تدحضها. بعبارة أخرى؛ أننا إذا انتهجنا المبنائيةFundationalism في علم المعرفة (الابستيمولوجيا) فالذي أراه أن المعتقدات الدينية غير ممكنة الاثبات، وطبعاً لا يمكن اثبات نقيضها. أيضاً المعتقدات الدينية لا تقبل الاثبات العقلاني، ولا الدحض العقلاني. يعتقد المبنائيون أن معتقداتنا يجب أن تستحصل من قناتين:

الأولى: المتبنيات المبنائية التي كان يسميها السلف بديهيات.

والثانية: قواعد المنطق الصوري.

إذاً لا بد أن تكون جميع متبنياتنا إما مستنبطة من المنطق الصوري، أو مستندة إلى مسلّمات بديهية.

□ **هل المعتقدات الدينية التعبدية هي التي لا تقبل الاثبات على وجه الخصوص، أم تناظرها سائر المعتقدات في هذه السمة؟ وهل ثمة معتقد يمكن اثباته بنحو قاطع بالأدلة المنطقية؟**

■ نعم، أعتقد أن بالامكان القول بوجود شكل أو نموذج pattern لهذا السنخ من الاعتقادات، ألا وهي المعتقدات الرياضية – المنطقية، وحينما أجمع الرياضيات والمنطق في سنخ واحد استند إلى وجهة نظر تقول: إن المنطق والرياضيات من الممكن تبديل أحدهما إلى الآخر، فالمنطق حالة خاصة من حالات الرياضيات، والرياضيات مرتبة من مراتب المنطق، وإذا تخطّينا انموذج المنطق – الرياضيات، لا أخال أن ثمة اعتقاداً يمكن اثباته على نحو قطعي حاسم. والمعتقدات الدينية كسائر المعتقدات من هذه الزاوية.

ولا بد أن أضيف أن عدم القابلية للاثبات حالة ذات مراتب، فمثلاً: قضية أن (حاصل ضرب ضغط الغاز في حجمه في الظروف الاعتيادية مقدار ثابت بالنسبة للغازات العادية) واحدة من تلك القضايا التي لا يتسنى اثباتها، أو دحضها بمنهج منطقي، إلاّ أنها

تختلف بشكل أساسي عن بعض معتقداتي عن الحياة بعد الموت. مثلاً وكمقدمة ثانية: أودّ الإشارة إلى فكرة للفيلسوف وعالم النفس الأمريكي المعروف وليام جيمز، تقول: ان الإنسان إذا خلّي بينه، وبين طبعه، وغزيرته الخالصة سينحو منحىً جزمياً، ويركن إلى الأفكار الشمولية المطلقة؛ بمعنى أن الإنسان إذا ترك لحاله، سيعتقد أن بامكانه بلوغ الحقيقة، والعلم ببلوغه الحقيقة، يقول جيمز: قد يتخلّى البعض عن هذه النزعة البتّية والجزمية الدوغمائية، لأسباب لا مجال لذكرها في هذا المقام، ويتحولون إلى الإيمان بالتجربة. هذا الإيمان بالتجربة يختلف عن المذهب التجريبي الذي يقابل المذهب العقلي، فالمؤمن بالتجربة هنا هو المعتقد أننا قد نبلغ الحقيقة، بيد أننا لن نعلم بهذا، أي أن المؤمن بالتجربة لا يختلف عن الجزمي في إمكان الوصول إلى الحقيقة، إلاّ أنهما يختلفان في معرفة الإنسان بهذا الوصول، فيرى التجريبي أننا لا نعلم بوصولنا للحقيقة؛ لذلك فهو على استعداد دوماً لمضاربة متبنّياته بما يناقضها، أو بالواقع الموضوعي، مؤكّداً أن هذه المضاربة ربما تمخضت عن متبنيات جديدة تتطابق مع الواقع؛ أي أنه غير متيقّن تماماً من مطابقة آرائه للواقع؛ لذلك فهو متقبّل دائماًreceptive، متقبّل لأن تواجه متبنياته أفكار جديدة، من هنا كان منفتحاً باستمرار على جميع الآراء، والأفكار الأخرى، بينما يرى الدوغمائي أننا لا نصل إلى الحقيقة فحسب، بل ونعلم بوصولنا، ولهذا لا تراه على استعداد للتنازل عن معتقداته، بل يذهب إلى ضرورة أن يضع يديه في أذنيه، فلا يستمع لأي كلام جديد باعتباره قد بلغ الحقيقة المطلقة. ويمكن تصور فريق ثالث عدا هذين الفريقين الدوغمائيين والتجريبيين: هم الذين لا يوافقون الدوغمائيين، والتجريبيين، حتى في القضية الأولى، بإمكانية إدراك الحقيقة، مشدّدين على تعذّر الوصول إليها. ارتكز على هذه المقدمة لأقول: قد يكون الشخص ذا إيمان ديني، ودوغمائي في الوقت ذاته، وقد يكون ذا إيمان ديني وتجريبياً في نفس الوقت. التجريبي بالمعنى الذي أورده وليام جيمز في (خلاصة علم النفس).

أما المقدمة الثالثة: فأقول فيها إن عالم الأديان واللاهوت المعروف آلن واتس له كتاب بعنوان:حكمة القلقThe Wisdom of Insecurityيفصل فيه بين (الاعتقاد)، و(الإيمان)ملفتاً إلى أن هاتين الحالتين غالباً ما يُخلط بينهما، والصواب أنهما حالتان مختلفتان تماماً، لكل منهما خصائص مميّزة، فما هو الفرق بين الاعتقاد والإيمان؟ صاحب الاعتقاد بحسب تعريفه هو القائل بأن العالم في شكل ما أعتقد، أما صاحب الإيمان فيرى أن عليه معرفة العالم تدريجياً، وبالتالي فإن كل عقيدة يتبناها مرتبة من مراتب الوصول إلى الحقيقة، ولأنه لا يرى نفسه واصلاً للغاية أبداً فهو على استعداد للمسير صوبها دائماً، وهذا يعني الاستعداد لتغيير العقيدة. ول- (واتس)عبارة لطيفة يقول فيها:belief clings، but faith lets go ؛ أي أن الاعتقاد يقبض علينا، بينما

الإيمــان يحرّرنــا، ويتــرك الأمور تأخذ مجراها الطبيعي، فالمؤمن يتحول، ويتبدّل دوماً، ويعيش ســيلاناً وســيرورة متواصلة، ويضــرب لذلك أمثلة مفيدة، يقول: ليس بإمكانكم اغتراف ماء جارٍ من النهر بالدلو، فبمجرد أن تغترفوه ســيكفُّ عن جريانه، وإذا أردتم ماءً جارياً يجب أن تطلقوا ســراحه، وهكذا لو أراد الإنســان القبض على الحقيقة، أي لــو أراد أن يتطابــق رأيــه مع الواقع، فيجب أن يتقبــل التحوّل لمواكبة الحقيقة والواقع، ويوطِّــن نفســه علــى تحريك عقائده بحركة الواقع، لذلك يقــول: إن الإيمان هو طلب الحقيقــة غيــر المســتقرة القلقة، بينمــا يحاول الاعتقاد ايقاف الحقيقة غير المســتقرة، ومنحهــا الاســتقرار، وبمجــرد أن يحدث ذلك لن تعــود الحقيقة حقيقة، فالواقع متبدل ومتطــور، ولا يمكننــا التمســك بفكرة حول الواقع، والقــول: إنها هي الواقع، وإذن لا بد أن نستعد دوماً لتحويل معتقداتنا وتغيير متبنياتنا.

□ **وهل يطرأ التغيير على هذه العقيدة ذاتها (الواقع متغيّر دائماً)؟**

■ لا أوافقكم على هذا النحو من الاستدلال، وهو إذا قال شخص: إن كل شيء متغيّر، يقال لـه: وهل يتغيّر كلامك هذا أم لا؟ أعتقد أن هذا الإشكال غير وارد أساساً، إذ ينبغي أن لا نخلط بين مقامين، إنني حينما أتحدّث؛ أعني بكلامي جملة حقائق، وتقاس صحة أو سقم كلامي بتطابقه مع الواقع الذي أتحدّث عنه، ولكن بعد أن انتهي سيكون كلامي ذاته واقعاً حديث الظهور، لا ينضوي بالضرورة ضمن كلامي السابق. لنفترض أنني أنظر إلى عالم الطبيعة، عالم مشاهداتي، ولكن بمجرد أن أقول:كل شيء متغير، ستكون مقولتي هذه واقعاً جديداً، لـه حكم منفصل. إنني لم أقل شيئاً عن هذا الواقع الجديد، فكل كلام لـه عالم مقالUniverse of discourseوالذي يقول: إن كل شيء متطور لا بد أن يفصح عن عالم مقال كلامه هذا، هل مراده كل شيء في عالم الوجود؟ أم كل شيء في عالم الطبيعة؟ أم كل شيء في العين والذهن؟ أم في العين فقط؟

□ **الفرق بين الإيمان والاعتقاد طبق وجهة النظر هذه هو الاعتراف بسيرورة الواقع، ولكن ألا يجمع بينهما أن كلاهما من سنخ الاعتقاد الناظر إلى الواقع؟**

■ نعم، كلاهما من سنخ الاعتقاد الرامي إلى الواقع؛ أي أن موضوعهما هو الواقعfactud ، والآفاق objective غير أن الفارق بينهما أن صاحب الاعتقاد يتمسك باعتقاده تمسكاً صلباً، بينما المؤمن يتمسك تمسكاً صلباً بالحقيقة؛ باعتبار أنه غير واثق من مطابقة معتقده للحقيقة، من هنا كان المؤمن موطن النفس دائماً لاختبار معتقده وتمحيصه، من دون أي خوف من تغييره.

□ **المؤمــن إذن مــن يحمــل مجموعــة اعتقــادات سيّالة، مفتوحــة البــاب باســتمرار علــى الواقع وتغيّيراته، وهذا يكفي لاعتباره مؤمناً؟**

■ نعم، إنني قبل أن أصادف تصنيف واتس هذا، ألقيت هذا المفهوم بصيغة أخرى في بعض

دروسي الكلامية – اللاهوتية، وأعود هنا إلى تلك الصيغة لأسأل:ما هي حقيقة الوثنية؟ كيف يغدو المرء وثنياً؟ الجواب هو أن الوثنية عبادة ما سوى الحق. ولا أخوض الآن في موضوع: ماهية العبادة لعمقه وسعته في علم نفس الأديان، لكنني أستطيع القول إجمالاً: إن العبادة أو العبودية إن لم تكن عين الحب والهيام، فإن الهيام أحد مكوّناتها بلا ريب، معنى عبادة الأوثان أن يهيم الإنسان حباً بغير الحق، ولكن ما هو غير الحق؟ قد يكون ما سوى الحق صنماً خشبياً، أو حجريّاً نحتناه بأيدينا، وقد يكون ثراءً أو شعبية، وقد يكون منزلة اجتماعية، أو زعامة، وقد يكون علماً، وفوق كل هذا قد يكون عقيدة. إذا عبد الإنسان صنماً خشبياً يقال: إنه وثني، ولكن ماذا يقال إذا عبد أهواءه النفسية؟ ﴿ أَرَءَيْتَ مَنِ ٱتَّخَذَ إِلَـٰهَهُۥ هَوَىٰهُ ﴾ إن عبادة هوى النفس هو الآخر لون من الوثنية، وبذلك إذا همتُ بعقائدي وعبدتها، كنت عابداً للوثن، فمن هو إذن غير الوثني؟ إنه من يعبد الحق، ولأن يعبد الحق، فلن يغرم بهوى نفسه، ولا بأفكاره ومعتقداته، ولا بد من علامة لعدم هيام الإنسان بأفكاره ومتبنّياته، فإذا كنت مغرماً بلوحة رسم، كانت علامة غرامي أن أؤطّرها، وإذا أراد شخص مسّها طلبت منه أخذ الحيطة والحذر، ومثل هذا يصدق على عقيدة الإنسان أيضاً، فإذا لم يسمح لأحد بمس عقائده وعرضها على الواقع لمحاكمتها، فهو مغرم بها ومتورط بنوع من الوثنية. والعجيب أن أريك فروم يسمي في كتابه: (علم النفس والدين) هذا النمط من التدين الذي لا يسمح صاحبه لأحد بعرض معتقداته على الواقع، يسميّهidolatry أي عبادة الأوثان، ومن المثير أن تكون كلمةidol بمعنى الوثن أو الصنم مشتقّة من idea بمعنى العقيدة، وكلا الكلمتين من أصل يوناني. لنعود إلى تصنيف آلن واتس حيث يقول: إن اختلاف المؤمن عن المعتقد، هو أن المؤمن يعشق الحق، بينما المعتقد يعشق عقيدته.

□ **هل "الحق" هنا مراد بمعناه العام أم الخاص؟**

■ بل بالمعنى العام، والحق بالمعنى العام هو ما موجود في الحقيقة والواقع، وليس إله الأديان، كيهوه في اليهودية، أو الله في الإسلام، يقول واتس: إن المعتقدين يحرمون الاستقرار، لأنهم ينشدونه، أما المؤمنون، فلأنهم ينشدون الحقيقة يفوزون بالاستقرار. حينما نطلب الثبات سيقلقنا كل ما يهدّد تغيّر هذا الثابت، وإذا كنت مهموماً بأن لا يطرأ أيّ تغيير على ما أتبنّاه، سأعيش الهم والاضطراب والهلع دائماً، لوجود الكثير من العوامل المرشحة لتغييره وتبديله، وسأرى العالم في عناد مستمر مع هذا الثابت، أما إذا لم أنشد الاستقرار، فلن يقوى شيء على زعزعة سكينتي وطمأنينتي، ولهذا اختار واتس لكتابه عنوان: (حكمة القلق). المؤمن لا يرتبط ارتباط عشق وهيام بأية قضية عقدية ثابتة، وإنما يطلب السيرورة والحركة، لذلك لا يشعر بالخطر حيال أي تغير، وإنما ينتابه الاستقرار والطمأنينة على طول الخط تأسيساً على هذه التمهيدات، أقول: إن حقيقة الإيمان الديني هي: تحرّي

اللاقرار والفوز بالقرار، وإذا استخدمنا تعابير الشاعر الإيراني سهراب سبهري، قلنا: إن الإيمان الديني هرولة وراء نداء الحقيقة، وليس التصاقاً بعقيدة تتوشح ثياب الحقيقة.

وكآخر مقدمة أعود إلى ما عرضته عن راكيتش في مطلع الحوار حيث يقسّم النظم العقدية إلى: الدوغمائية وغير الدوغمائية، وهذه خصوصيات النظم العقدية الدوغمائية.

1- لأنها دوغمائية يهددها العالم دوماً بالمخاطر والحروب، ويعيش أتباعها خوفاً مقيماً من أن تظهر حقيقة جديدة لا تتناغم مع منظومتهم العقيدية، ما يسلبهم استقرارهم النفسي وطمأنينتهم الروحية.

2- أن أتباع النظم الدوغمائية يحكمون على الأغيار من زاوية تأيّدهم لمنظومتهم أو إختلافهم معها ليس إلا، فمثلاً: لو كنت بوذياً دوغمائياً سأنظر للآخرين، من نساء، ورجال، وكبار، وصغار، وشرقيين، وغربيين، وأحكم عليهم فقط من زاوية إيمانهم ببوذيتي أو عدم إيمانهم.

3- أن النظم الدوغمائية ذات تقليد واحد، أي أنها لا تعترف بأكثر من تقليد.

4- أن الدوغمائيين وبسبب تنكّرهم لأكثر من تقليد واحد يرفضون أي تشذيب، أو تهذيب لمعتقداتهم، فالتشذيب لا يحصل إلاّ اذا تعدّدت مصادر المعرفة.

أما النظم العقدية غير الدوغمائية فلا نجد فيها أيّاً من خصائص الدوغمائية الأربع، ويمكن ملاحظة الخصائص التالية فيها، وهي:

1- يبدو العالم من زاويتها في غاية الرحمة ولا داعي للخوف منه إطلاقاً، وإذا ظهرت فيه عقيدة جديدة فلتظهر، وإذا اكتشفت حقيقة جديدة فأهلاً وسهلاً بها، وهذا ما يجعل اتباع المنظومات غير الدوغمائية يعيشون حالة الانشراح النفسي، فلا يشعرون بالخطر الداهم في كل لحظة انطلاقاً من أنهم ينشدون الحق، والحق يتجلّى بتضارب الآراء والأفكار، إنهم فرحون مستبشرون دوماً، ولعل هذا ما أشار إليه ابن سينا بقوله: العارف هش بش.

2- أنهم لا يحكمون على الآخرين من باب تعاطفهم أو معارضتهم للتقاليد، والمعتقدات التي يتبنونها، وإنما يحكمون فيهم وفق معايير أخرى.

3- أن النظم غير الدوغمائية لا تقتصر على تقليد واحد، وإنما تستقي هذه النظم من مصادر عدة.

4- أن عقائدها تقوّم بعضها وتهذّبها بفضل استقائها من مصادر معرفية متنوعة.

والآن وبناءً على كل ما ذكرته من تمهيدات، أجيب على السؤال؛ ما هو تصوري للإيمان الديني؟ فأقول: إنني أمايز بين الإيمان الديني والاعتقاد الديني، ولبعض العرفاء الشرقيين تمثيل استخدمه ببعض التصرف: تصوروا أمّاً تريد أن تُري طفلها القمر، فتشير إليه بإصبعها، لكن الطفل ينظر إلى اصبع أمه بدل أن ينظر إلى القمر، فلا يدرك أن

هذا الاصبع يريد أن يريه شيئاً آخر، وكلما قالت الأم (ذلك)، نظر الطفل إلى (هذا). القضايا الدينية بمثابة أصابع يريد أن يرينا الله بواسطتها حقائق كبرى، والمؤمن هو الذي يرى القضايا الدينية أصابع تشير إلى الحقيقة، أما المعتقد فيهيم بهذه القضايا والألفاظ والتعابير، يقدس اللفظ والكلمةletterدون الروح spirit، أو الرسالةmessage، لنسق مثالاً آخر: في الماضي لم تكن الطرق كما هي عليه اليوم، فربما انمحى الطريق تماماً، بفعل هبوب عاصفة رملية، وضلّت القافلة طريقها، وتفادياً لهذه الحالة كانوا يبنون مناراً ضخماً جداً كل عدة فراسخ، ويضيئون في قمّته سراجاً شديد الإنارة، ليعدِّل الضالون طريقهم بهديه، وكانوا يسمّون كل واحد من هذه المنارات علم الهدى، أو علم الطريق، القضايا الدينية في رأيي اعلام هدى، خصوصيتها الدلالة إلى غيرها، ليس المنار ذات الطريق، وإنما دليل الطريق، لذلك إذا أخذ المنار وقبّله فوّت على نفسه الطريق، ويمكن التعبير عن هذا المعنى بلغة ثانية: المعتقد يرى نفسه صاحب الحقيقة، أما المؤمن بالدين فيجد نفسه طالب الحقيقة لاصاحبها، وإذا رأى الإنسان نفسه طالباً، علم أن مقتضى الطلب السير والحركة وليس الوقوف، ويجب أن لا ننسى أن الاعتقاد الديني تبلور للإيمان الديني، ولعل الاعتقاد يفقد قدرته على الحركة بسبب هذا التبلور، وربما كان اعتقادي الديني، أو اعتقادك الديني إيماناً دينياً لمفكر عاش قبل ألف سنة، تبلور لدينا وتصلب في أدمغتنا، وما عادت له تلك الطراوة والحركية التي تمتع بها قبل ألف عام، وأخيراً جائز أن يتبنّى شخصان قضية واحدة، فيكون أحدهما مؤمناً بها، والآخر معتقداً.

- □ **فالمؤمن من وجهة نظرك هو من يرى الاعتقادات الدينية علامات ترشدنا لجملة حقائق، وهذا هو الشرط اللازم والكافي للإيمان؟**

- ■ بالضبط، في هذا التصور تكتسب دلالة الاعتقادات الدينية أهمية قصوى، وبكلمة ثانية؛ الإيمان فهم خاص للعقائد الدينية، فإذا اعتبر الإنسان المعتقدات الدينية منازل في طريق الوصول إلى الحق كان مؤمناً، وطبعاً ثمة آثار واستحقاقات لهذا التصور على الصعيد السلوكي.

- □ **وبالتالي هل الإيمان من سنخ الاعتقاد؟**

- ■ الإيمان فهم أو تناول وجودي(existential) وانفسي(subjective) للمعتقد الديني، في حين أن الفهم الدوغمائي في الطرف المعاكس للفهم الإيماني.

- □ **هل يختص هذا الفهم الوجودي بالمعتقدات الدينية فقط؟ بمعنى ألا يلزم المؤمن أن يتحلى بفهم وجودي خاص للآداب والتجارب الدينية أيضاً؟**

- ■ بالطبع حينما يكون للمؤمن فهم خاص للقضايا الدينية سيترتّب على هذا التزامات عملية معينة، أضرب مثالاً من الإيمان غير الديني لتتضح الفكرة، خذوا القضية القائلة: إن كل أجزاء الطبيعة تتعاضد وتتعاون لأصل أنا إلى مبتغاي، هذه قضية ميتافيزيقية لا تقبل التصديق

أو التكذيب التجريبي، وخذوا إليكم قضية؛ فحواها أن كل ما في الطبيعة يتعاون ويتآمر لكيلا أبلغ أنا أهدافي، هذه أيضاً قضية ميتافيزيقية. الاعتقاد بأيٍّ من هاتين القضيتين تستتبعه لوازم على المستوى العملي، فحينما أعتقد بالقضية الأولى سأصبر على أعتى الشدائد، والمصائب؛ لأنني أؤمن أنها ستنتهي لصالحي آخر المطاف، وإذا اعتقدت بالقضية الثانية سأكون متشائماً حتى لو صادفتني أجمل التوفيقات، وأسنح الفرص، وأقول: إنها ستنقلب بؤساً وشقاءً علي، إن عاجلاً وإن آجلاً، هذان تصوران يتركان بصماتهما على سلوكنا، ومواقفنا العملية بلا مراء. أسوق مثالاً آخر؛ طالما آمنتُ أنك أحذق وأمهر أطباء المدينة، سأطرق عيادتك إذا مرض ولدي، أما إذا قلت: إنك أحذق أطباء المدينة، ثم أخذت ولدي لغيرك إذا مرض، فمن الواضح أنني كنت كاذباً في قولي، وهكذا الاعتقاد والإيمان الديني يفضيان بطبيعة الحال إلى التزامات، وممارسات سلوكية معينة، المعتقد يفهم هذه الآثار واللوازم العملية فهماً ثابتاً؛ لأن فهمه للعقيدة ثابت أيضاً، أمّا المؤمن فإن الاستحقاقات العملية ستتحرك عنده بتحرك العقيدة. وأيّاً كان لا بد أن يسطع الإيمان الديني في الممارسات والمواقف العملية، وإذا لم تكن له اسقاطاته على ساحة الممارسة، لن يكون على حدّ تعبير بعض علماء نفس الدين: (أكثر من لقلقة لسان ببغاويّة بقضايا الدين) طبعاً لا بد أن أضيف هنا إستناداً إلى المثال السالف، أنني قد اعتقدك أفضل أطباء المدينة، ولا آخذ مريضي إليك؛ بسبب أن الطريق إلى عيادتك بعيد جداً بحيث احتمل موت المريض قبل وصولي إليك، في هذه الحالة إذا لم آت بطفلي المريض إليك لن يُشك بإيماني بأنك أفضل أطباء المدينة، أؤكد على هذه النقطة؛ لأقول: إن من العسير جداً تحديد الاستحقاقات العملية لمعتقداتنا الإيمانية، وإنما المهم أن تكون ثمة استحقاقات، وانعكاسات سلوكية لإيماننا، وجائز بامتياز أن تتدخل الكثير من العوامل والظروف في تغيير هذه الاستحقاقات العملية، وإعادة صياغتها.

- □ **هل نفهم من هذا أن المعتقدات الدينية قد تفرز سلوكيات مختلفة بحسب الأزمنة، والأماكن، والثقافات؟**
- ■ نعم، بيد أن المهم جداً هو أن تترك العقيدة والإيمان آثارها في الحيّز العملي للحياة الإنسانية، والاعتقاد والإيمان متشابهان من هذه الناحية.
- □ **هل مرادكم من الممارسات الدينية هنا المناسك والآداب الدينية، أم السلوك الديني؟**
- ■ السلوك الديني على نوعين: سلوك ديني أخلاقي (moral)، وسلوك ديني شعائري (ritual). وقد ألمحت إلى فوارق الممارسة الأخلاقية، والشعائرية، في مناسبة سابقة. للسلوك الديني الشعائري ميزتان:

الأولى: هي أن كافّة هذه السلوكيات رمزية، خلافاً للسلوك الديني الأخلاقي الذي لا يكون رمزياً كنائياً بحال من الأحوال.

الثانيـة: هـي أنهـا مقدمات لذي مقدمة غيرها، بينما السـلوك الأخلاقي قد يكون مقدمة لسلوك غيره وقد لايكون كذلك، والصيام والحج في الديّانة الاسلامية على سبيل المثال كلها ممارسـات شـعائرية، أما الصـدق، أو العدالة فهي ممارسات دينية أخلاقية، وحينما يصدع القرآن الكريم (ولا يجرمنكم شنئان قوم على أن لا تعدلوا أعدلوا) إنما يوصي بسلوك أخلاقي.

□ **ما هو ذو مقدمة الممارسات الشعائرية؟**

■ هذا منوط بتصوراتنا لجوهر الدين، وهي تصورات متباينة طبعاً. إنني انطلاقاً من تصوري أن جوهر الدين نوع من الأخلاق العرفانية، أعتقد أن مقدمة السلوك الشعائري هو أن يتحلّى المرء بملكات وخصال أخلاقية رفيعة، فمثلاً: نسمع القرآن يؤكد بخصوص الصلاة (إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر) وعن الصيام: (يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون) ويقول فيما يخص الحج (لن ينال الله لحومها ولا دماؤها ولكن يناله التقوى منكم).

□ **ما هي تصوراتكم حول العلاقة بين الإيمان والتجربة الدينية؟**

■ أعتقد أن التجربة الدينية توافي من نفسها، ولا تستحصل بتعبير آخر، التجربة الدينية غاية قصوى بالنسبة لنا، بيد أنها لا ترتبط بأعمالنا وحسب، أي أن الإنسان لا يمّر بتجربة دينية على نحو الضرورة، إذا ما قام بكذا وكذا من الأعمال التمهيدية فلأجل أن يكون المرء صاحب تجربة دينية، لا بد له من سمات سايكولوجية خاصّة، وهي سمات تتوفّر في بعض الشخصيات بصورة طبيعية، ولا تتوفر في البعض الآخر، فبعض الشخصيات لا تحصل لديها تجربة دينية، حتى لو قضت عمراً كاملاً تعمل بأصعب خيارات الشرع، وعلى العكس من ذلك ثمة شخصيات تعيش تجارب دينية من دون تطبيق دقيق للأحكام الشرعية. إن جدّ واجتهاد الإنسان لا يمثّل سوى شرط لازم لحصول التجربة الدينية، وليس شرطاً كافياً، وعليه فنحن نؤمن ونعمل بمقتضى الايمان، ونتوافر بمقتضى العمل على جملة إنفعالات روحية اسمّيها حالات، وخصالاً أخلاقية، وقد تؤدي هذه اللواعج الروحية إلى تجربة دينية، وقد لا تؤدي، لذلك لا يمكن اعتبار التجربة الدينية جوهر الدين بالنسبة لجميع المتدينين.

□ **بناءً على بيانكم يبدو الإيمان فهماً خاصـاً للقضـايا الدينية له تأثيراته على سـلوك الفرد، والتجربة الدينية ليسـت شـرطاً لازماً للإيمان، ولا شـرطه الكافي، أي أن التجربة الدينية لا تلعب أيّ دور في تعريف الإيمان الديني؟**

■ أبداً، لا دور لها على الإطلاق.

□ **أوضحتم تأثيرات الإيمان على الأعمال، فهل للعمل تأثيراته على الإيمان؟**

■ نعم، ثمة أربع مراتب للإيمان تستوجب كلّ واحدة منها نمطاً خاصاً من الأعمال. ولهذه

الأعمال بدورها تأثيراتها في رقي الإنسان إلى مدارج إيمانية أرفع، هناك إذن تأثير متبادل بين الإيمان والعمل، فالمرتبة الإيمانية الأولى لها ممارساتها الخاصّة التي تدفع صاحبها إلى المرتبة الإيمانية الثانية، والمرتبة الثانية لها ممارساتها الخاصّة التي تأخذ أيدينا إلى المرتبة الثالثة، وهكذا.

□ **كيف تأتّى تعريفكم الذي قدّمتموه للإيمان؟ هل رصدت في البداية عيّنات من المؤمنين ثم استخلصت عناصرهم المشتركة، أم أنه تعريف سابق للاستقراء؟**

■ هذا سؤال مهم، يقول راكيتش نفسه: إننا إذا أمعنا النظر في النظم الدينية، وغير الدينية،كالنظم السياسية، أو الفكرية، أو الفنية، أو الأدبية، نجدها تكتنف صنفين من الناس، البعض يتشبثون بأفكارهم اعتقاداً منهم أنها صحيحة على الاطلاق، بينما البعض الآخريرون أن هذه الأفكار مجرد منازل نقطنها إلى حين، وقد نتركها إلى غيرها غداً أو بعد غد، وقد نبقى فيها إلى عشر سنين، إننا لا نعلم سوى أننا نسكن حالياً هذه المنازل.
يؤكد راكيتش: أن العرفاء من كافّة الأديان والمذاهب غالباً ما ينتمون للصنف الثاني، بينما علماء اللاهوت والدين من القسم الأول، إذن في البدء شوهدت حقيقة ما، ثم تحولت إلى مثال وقيم ومبادىء، وطبعاً قد لا يسمح هذا التحوّل بتشخيص الصنف الذي ينتمي إليه الإنسان، فمثلاً: قد يعمل الدوغمائي بنحو غير دوغمائي بعض الأحيان، أو على العكس ربما سلك غير الدوغمائي طريقة دوغمائية في حالات عدّة ولكن يمكن عموماً القول: إن البشر ينتمون إلى هاتين الطبقتين.

□ **نعرف جميعاً أن العقلانية الحديثة نقديّة تشكيكيّة، ما هي برأيك حيثيات العلاقة بين الإيمان الديني وكل من الشك doubt، والنقد critique؟ وما علاقة الشك والتشكيك بالمدرسة التشكيكيّة skepticism والنزعة النسبية relativism؟**

■ الشك غير التشكيكيّة، طبعاً الشك حالة جد متذبذبة، فقد يعرض عليَّ الشك لعدة دقائق، ثم يزايلني لعدة دقائق، بينما تصطبغ التشكيكيّة بلون من الديمومة والاستمرار، لذلك لا نسمي الذي يشك لمرة واحدة في مسألة من المسائل مشككاً، لأن المشكك هو الذي يستغرقه الشك؛ فيكون ملكةً فيه، أي أن التشكيك يستقر فيه ولا يزايله، أما على الصعيد المعرفي فتعدّ التشكيكيّة منهجاً معرفياً يقول: إن المعرفة لا تحصل لدى البشر، وإذا حصلت، فلا يمكن نقلها للآخرين. إذا آمن الإنسان بأحد هذين المبدأين فهو شكّاك، المهم أن التشكيكيّة تصنف على المضمار المعرفي الابستيمي، ويمكن من هذه الزاوية تقسيم المشكّكين المعرفيين إلى ثلاثة محاميع: المزاجيين، والاستدلاليين، والاستفهاميين. المشكّك المزاجي هو الذي يخال غير المشكّكين سذّجاً بسطاء، وهذا نمط نادر من التشكيك، والنمط الثاني: هم الاستدلاليون الذين يبرهنون بأساليب معينة على تعذّر حصول المعرفة لدى البشر، والبراهين التي يصوغها هؤلاء متعددة، ومتنوعة،

وتصل إلى اثني عشر استدلالاً على أقل تقدير، تناقش في علم المعرفة، أما النمط الثالث من التشكيك: فهو الاستفهامي الذي يسأل متبنّيها: لماذا ألف هو باء؟ وتقول لـه: بدليل أن ألف هو جيم، وجيم هو باء، إذن ألف هو باء، ويقول لك: نعم، هذا صحيح، إذا سلّمنا أن ألف هو جيم وجيم هو باء، ولكن ما هو الدليل على أن ألف هو جيم؟ وتجيبه: بدليل أن ألف هو دال، ودال هو جيم، إذن ألف هو جيم، ويرد عليك: نعم، ولكن ما الدليل على أن ألف هو دال؟ ويستمر معك في هذا التسلسل الاستفهامي إلى أن تعجز عن استنباط قضيتك التي تؤمن بها من قضيتين أخريين، وعندها يستنتج المشكك الاستفهامي أن لا دليل على قضيتك، وإذا كانت بلا دليل كانت القضية التي بنيت عليها بلا دليل أيضا، ويتحرك قطار الشكّ الذي سبق أن سار إلى الوراء، إلى الأمام هذه المرّة، ويواصل مسيره حتى يصل إلى عدم وجود دليل على أن ألف هو باء. كل هذا يتّصل بالمدرسة التشكيكية، أما الشكّ فهو حالة عارضة، فقد أشكّ في شيء من دون أن أكون شكّاكا، بمعنى أنني أؤمن بإمكانية حصول المعرفة للبشر، رغم أنني أشكّ في بعض الأمور.

للشك منبتان:

الأول: حينما يصادف معتقدي معتقداً معارضاً مضاداً أو مناقضاً، فقد أشكّ في عقيدتي.

والثاني: عندما ألفي واقعاً يصطدم بمعتقدي ويشكّل بالنسبة له مثالاً ناقضاًCounterexample، في هذه الحالة أيضاً قد أعود وأشكّك في متبنياتي المصطدمة بالواقع، والشك في المعتقدات الدينية أمر وارد، ويبدو أنه في المعتقدات الدينية ينبثق لدى الإنسان في سبع مواطن:

الأول: حينما تداهم الإنسان أحداث مريرة مفجعة في حياته تمس إحدى معتقداته الدينية بشكل مباشر، أو غير مباشر، ومن المناسب أن أسوق مثالاً من زلزال ليسبون المعروف الذي نعلم أنه كان زلزالاً عنيفاً، شق طريقه إلى الكثير من الأعمال والكتابات المعروفة، ومنها كتاب: الابله Candid لفولتير، الذي يقول فيه: إنني أتعجب من الذين شاهدوا زلزال ليسبون ولم يغيّروا اعتقادهم بوجود الله. يروي أحد المتضررين من زلزال ليسبون أنه فقد أولاده الخمسة في هذا الزلزال، وكانت زوجته مرميّة في أحد الجوانب، تثخنها الجراح ولا أحد يرعاها، جثث أبنائه موزعة هنا وهناك، يقول في تلك الحال:كنت أحفر الأرض لأدفن أبنائي وزوجتي منخرطة في البكاء، تتوسل إليَّ أن لا أدفن الأولاد لتتزود منهم. قلت لها: لا أستطيع تركهم دون دفن، فالجو حار، وسرعان ما تجيف أشلاؤهم، تصوّروا هذا الموقف، إن الذي يمرّ بمثل هذه الرزيّة قد ينتابه الشكّ في إرادة الخير لدى الباري، طبعاً لا يصحّ القول: إن هذه الكوارث تفيد عدم الخير الإلهي منطقياً، إن استنباط هذه النتيجة من تلك الحادثة ليس استنباطاً منطقياً، وإنما هو

استنتاج نفسي مزاجي، هنا قد يشكّ الإنسان؛ هل الله خيّر فعلاً؟ هل الله عادل حقّاً؟

الثاني: عندما يطّلع المرء على نظريات تعزو الظاهرة الدينية إلى أصول فسيولوجية وجسميّة، أو روحيّة سايكولوجيّة، بل ذهب البعض إلى وجود غدّة في الجسم إذا زادت افرازاتها عن حدّ معين يكون الإنسان على استعداد للتدين والإيمان، ولعل آراء فرويد من هذا القبيل. حينما يواجه المرء هذه النظريات سواء آمن بها أم لم يؤمن قد يخالجه الشكّ في صحة متبنياته الدينية وحقيقتها، فالمخلوق البشري حسّاس جداً بطبيعته حيال الخداع، والغش، ويسوؤه جداً أن تخدعه إحدى غدد جسمه فتريه الخيال حقيقة؛ لذلك حينما تطرق مداركه أفكار حول الأصل الفيزيولوجي، أو النفسي، أو حتى المجتمعي للتدين، ربما اعتراه الشك في معتقداته لبرهة قصيرة من الزمن.

الثالث: حينما يقع الإنسان ضحيّة سلوك لا إنساني من قبل متدينين، أو ادعياء تديّن، خصوصاً إذا كان هذا السلوك من سنخ الرياء والنفاق. كتب الكثيرون في مذكّراتهم أن أول الشوائب التي كدّرت إيمانهم كان منشؤها متدينين، أو متمظهرين بالدين يتفاوت سرّهم وعلانيتّهم أيما تفاوت، يقولون من على المنبر والمحراب شيئاً، ويفعلون في خلواتهم شيئاً آخر، هذه المفارقات قد تبثّ الشكوك في رائيها، وقد تتمخض عن هذا الشك نتائج أخرى لاحقاً.

الرابع: من منابت الشك أحوال الذين يتشبّثون بالدين حباً للذات، وسعياً وراء مصالحهم، ودفعاً للضرر عن أنفسهم، فإذا لم تتحقق لهؤلاء مطامحهم، وإذا لم يلاحظوا من الدين الفاعلية، والعملانية التي كانوا يتوقعون، فقد تطرقهم الشكوك في معتقداتهم الدينية.

الخامس: قد ينتاب الإنسان الشك في دينه حينما يستعرض لنفسه تطور العقائد الدينية على امتداد التاريخ، فإذا علمت أن العقيدة التي تعد اليوم بدعة كانت يوماً من ضروريات الدين، وإذا توفر لي إلمام بما طرأ على العقائد من تحوّلات جعلتها يوماً بدعة يعاقب عليها ثم صارت تقليداً يعاقب على تركها، قد يتسرّب إليّ بعض الشك في أحقيّتها وأصالتها، بل إذا كنت من أهل البحث التاريخي سألاحظ كم تحوّل أناس عن عقائدهم ومذاهبهم.

السادس: حينما يكتشف الشخص أن القضايا الدينية لا تقبل الاثبات العقلاني قد يعتريه الشك في صحّتها.

والسابع: عندما تتعارض تعاليم الوحي مع المعطيات البشرية، ويصرّح الدين بشيء لا يتناغم مع الحقائق العلمية الإنسانية، ربما فكّر الإنسان في أن التعاليم الدينية غير صائبة، والنتيجة هي أن المتدين قد ينتابه الشكّ، هذا معقول جدا، وقد تسألون إذا انتاب المتدين شك، فهل يصح أن يعتبر متديناً أم لا؟ أعتقد أن بالإمكان اعتباره

متديناً رغم شكّه، فالشك أولاً ليس حالة ارادية يتعلق بها النهي الديني ذلك أن النهي يتعلق بالأفعال الاراديّة، أما إذا كان حلول الشـيء، ومزايلته خارج أيدينا فلا يصـحّ أن يكـون متعلقـاً لأوامر الدين. طبعاً قد تتعلق التشـكيكيّة بالنهـي الديني، وثمة فارق بين الشك، والتشكيكيّة؛ لأن الأخيرة معناها أن يأتي الإنسان عالماً عاملاً عملاً يرسّخ الشك والتشـكيك في نفســه، إذا كانت التشـكيكية بهذا المعنى فلن نعدم من يعتبرها ممارسة اختيارية، وعندها يتعلّق النهي بها، والشاهد الثاني على أن الشاكّ لا يخرجه شكّه عن دائرة التدين، هو أن القضـايا الدينية في رأي الكثيرين - وأنا منهم - لا تقبل البرهنة العقلية، وإذا لم تنضـو العقيدة في حيّز الاثبات العقلي فمن الجائز جداً أن يشـكّ فيها الإنسان للحظات. وهكذا يبدو التدين والشك ممكني الجمع تماماً.

أما بخصوص النقد الوارد ذكره في السؤال فاعتقد أن المؤمن بما هو مؤمن يمكنه تقبل النقد بكل رحابة صدر. وقد يطرح النقد على ثلاثة مستويات:

الأول: هل الإطار المرجعي الذي أتبنّاه لـه صـلاحية هذه المرجعية أم لا؟ دعانا الكثيرون على طول التاريخ أن نتّخذهم أسـوة ومثلاً أعلى، لكننا اخترنا بعضـهم دون البعض الآخر، أنا اخترت هذا، وأنت اخترت ذاك، وفلان اختار شخصاً ثالثاً، والسؤال هو؛ هل المرجع الذي اخترته أنا يستحق المرجعيّة فعلاً أم لا؟ هذه المسألة قد تسلط عليها أضواء النقد، وعليَّ تقبّل النقود في هذا المضمار.

المسـتوى الثاني الذي يصـحّ النقد فيه يتجسّـد بالسـؤال؛ هل التفاسير الموضوعة لنصوص الاطار المرجعي تتطابق ومقاصده أم لا؟

والمستوى الثالث للنقد يفرض نفسه عندما نلحظ مجافاة بين ما نتبنّاه تعبّداً وبين ما نصل إليه بالبرهان، هنا أيضاً تتفتّح أبواب النقد على مصراعيها ليستبين الحق من الباطل.

□ **اعتبرت السـيرورة ركناً مقوماً للدين يستشـف أن هذه السـيرورة قريبة جداً من الشـك والتشـكيكيّة، فلا يمكن التحلي بالسـيرورة واللاجمود إلاّ عبرالتشـكيك، وبهذا ألا تتوغل التشكيكية إلى قلب الإيمان، وتتوطد الأواصر بين الإيمان والتشكيك؟**

■ نعم، يبدو أن السيرورة التي قررتها للإيمان تقترب به من أربعة أشياء؛ نبذ الدوغمائية، واجتناب الأحكام المسبقة، والاستدلال والنقد من تفريعات الاستدلال والشك، فالإيمان برأيي مواكب للشك دائماً. نظرت للأمور في هذا النقاش من زاوية فلسفة الدين، وعلم نفس الدين فقط، ولم أشأ تناول الموضوع من منظار الالهيات الإسلامية، أو حتى الإلهيات بالمعنى الأعم، ولكن يظهر أننا حتى لو راجعنا القرآن لألفينا فيه اشارات إلى إيمان لا يتربع على عرش اليقين المطلق فمثلا: تكثر في القرآن مفردة الظن ومشتقاتها (الذين يظنون أنهم ملاقوا ربهم) طبعاً هناك من طمح إلى المساوقة بين الإيمان واليقين، وقال: إن الظن هنا بمعنى العلم، في حين لا تبارك اللغة العربية هذه المقولة، وفي آية أخرى: (فمن كان

يرجو لقاء ربه فليعمل عملاً صالحاً) وثمة مفردات قرآنية أخرى تفيد اللايقين مثل: (عسى)،(ولعل)، والحصيلة هي أن الإيمان بالمعنى الذي ألمعت إليه يتلاءم تمام الملائمة مع الشك، فقيمة المؤمن أن يثبت على إيمانه رغم شكوكه، إلاّ إذا حلَّ ما هو أقوى، وهذا ما قد أعالجه لاحقاً.

- □ **يُفهم مما ذكرته قبل قليل أن المؤمن ليس الذي يحتفظ بإيمانه رغم شكوكه، وإنما لا بد له أن يشك ويتحرّك ويتحوّل؟**
- ■ هذا صحيح، وإذا لم يوح كلامي الأخير بهذا المعنى، فإنني أغيّره إلى ما أشرتم إليه الآن.
- □ **أي أننا إذا اعتبرنا المؤمن محطم أوثان كما ذهبتم، فلا بد من الالتفات إلى أن فأس محطم الأوثان هو الشك فلا يتحتم على المؤمن أن يكون متقبّلاً (receptive)وحسب، وإنما عليه أن يصنع بيديه فأسه لتحطيم الأوثان، ولا يبقى بانتظار أن يُهدى إليه الفأس قبل الآخرين على شكل نقد أو تشكيك؟**
- ■ نعم، إننا يجب أن نبادر(initiation)، ولا نبقى منفعلين إزاء ملاحظات الآخرين النقديّة، والخلاصة هي أن الشكّ يجتمع مع الإيمان الديني دون عائق، فهو لا ينسجم مع الإيمان وحسب، بل ويشكّل واحداً من العناصر المكونّة للإيمان، يسجِّل فرويد في كتابه(مستقبل وهم) أنه إذا أراد الإنسان تمحيص عقيدة دينية، يعرقلون افصاحه عن شكوكه بإحدى ثلاث أدوات:

الأولى: تشديدهم على أن الشك يضمر الاهانة، فحينما يقارب الإنسان بعقله الصغير مداركه المحدودة ما اعتقده كلّ آبائه وأجداده وأسلافه، وأعاظم قومه، ليشك فيه، فإنه يهينهم، ويومىء إلى عدم اكتمال عقولهم وأذواقهم، وإلى تخلّف مستوى وعيهم عن مستوى وعيه.

الثانية: تأكيدهم أن علماء الدين وحبراءه أثبتوا كلّ هذه المعتقدات الدينية، والشاكّ فيها شاك في قضايا ثابتة الصحّة، والتطابق مع الواقع، وعليه فالشك لا ينطوي على الحط من شأن السلف فحسب بل أنه ممارسة فيها الكثير من الشطط، فالأداة الأولى، تقارع الشك بمنطلقات أخلاقية، بينما الثانية، تنطلق لحربه من مواقع معرفية.

أما الأداة الثالثة التي تعرقل الشك، فهي اللاهوت والتعاليم القائلة: إن الشك غير محمود عند الله، وإذا شككت كنت آثماً، وبالتالي فإن الشك إما إهانة أو خطأ أو معصية، ويسوق فرويد أدلّة متينة مسهبة في كتابه على تهافت كل هذه المقولات، وفي القرآن تعابير تلمح إلى ما يشبه هذه الفكرة(أنا وجدنا آباءنا على أمة وأنا على آثارهم مقتدون) (ربنا إنّا أطعنا سادتنا وكبراءنا).

- □ **قررتم أن الإيمان فهم وجودي خاص للمعتقدات الدينية، والمعتقدات الدينية لا تقبل الاثبات العقلي، فما هو سند هذا الفهم الوجودي للمعتقدات الدينية، وما هي قواعده ومرتكزاته؟**

■ أخال أنكم تسألون؛ إذا لم نتسلّح بدليل على الإيمان فماذا سيبقى لهذا الإيمان من أركان ينهض عليها؟ أتصوّر أن الإيمان يقوم على أن الواقع يتضمن دائماً ثغرات، ومناطق فراغ، تجعل الإيمان ممكناً؛ بمعنى أن الواقع إذا تجلّى للجميع على غرار واحد، أو كان بالمستطاع اثبات جميع القضايا الخاصة بالواقع اثباتاً عقلياً، لاقتنع الجميع بها، واعتقدوا بصوابها واعتنقوها، ولما بقيت فسحة للإيمان، من ناحية أخرى؛ إذا أثبتنا خطأ قضية ما بأدلة عقلية حاسمة، لما أعتقد بها إنسان على وجه المعمورة، وإذا وجدنا أننا في ظروف تخوّلنا أن نؤمن بقضايا، ولا نؤمن بأخرى فمرّد ذلك إلى كونها قضايا لا تقبل الإثبات، ولا التفنيد بمناهج عقلية، بكلمة ثانية؛ حينما ينادي النص الديني: (يا أيها الذين آمنوا، آمنوا) أي حينما يأمرنا بالإيمان، فهذا يشي بأن الإيمان ممارسة إرادية، وإلاّ لما تعلق بها الأمر، وبالإمكان ملاحظة مثل هذا في الكتاب المقدس أيضاً، يقول القديس بولس في رسالة للعبرانيين: من تقرب إلى اللص فقد وجب عليه الإيمان به، وإذا كان الإيمان واجباً يؤمر به الناس، فهو عمل إرادي بلا ريب، والآن أسألكم؛ إذا برهنت لكم بدليل رياضي محكم أن الزوايا الداخلية للمثلث تساوي 180 درجة، فهل يمكنكم رفض الاعتقاد بهذه القضية؟إذن حينما يكون الإيمان تفويضياً، فلا بد أن يكون موضوعه قضية لا يمكن الاستدلال عقلياً لصالحها، ولا لصالح نقيضها، وإذا لم يتوفر هذا الاستدلال كنّا على الحياد تماماً من وجهة نظر معرفيّة، وفي مثل هذه الظروف فقط يمكن الحث على الإيمان بقضية، وعدم الإيمان بأخرى، أريد القول: إننا إذا اعتبرنا الإيمان فضيلة من الفضائل الدينية، لا بد أن تنظر إليه كممارسة إراديّة، وبالتالي، لا مندوحة من أن يكون إيماناً بقضية لا يبرهن عقلياً على صوابها أو خطئها، والإيمان في ديننا الإسلامي إحدى الفضائل، بل إن المفكر الياباني المعروف توشي هيكو ايزوتسو لا يعتبر الإيمان فضيلة وحسب، وإنما يعدّها أم الفضائل كلها، أم الفضائل الدينية من وجهة نظر ايزوتسو فضيلتان، الإيمان والشكر، وأم الرذائل في نظره اثنتان: الكفران والكفر، نقيض الإيمان والشكر، والاعتقاد السائد في المسيحية هو أن الفضائل الأم ثلاثة، وتسمى الفضائل الإلهية theological virtues الإيمان، والأمل، والعشق، والإيمان من الفضائل في اليهودية أيضاً، إذن فهو فضيلة في كل الأديان الإبراهيمية، وإذا كان فضيلة فلا مفر من أن يكون حصوله اختيارياً، وإذا كان اختيارياً وجب أن يكون متعلّقه قضية لم يقم لها، أو عليها دليل عقلي قاطع.

□ **الشيء الذي يستنبت الشك، يستجلب الإيمان أيضاً، والعكس صحيح؟**

■ نعم، بالضبط، فإذا تعذّر الشك، تعذّر الإيمان. إذا كانت الأدلة على قضية ما ساطعة إلى درجة تحتم عليك التسليم وتسدّ كل طريق للشك، لا يمكنك الإيمان، نقول إننا نؤمن بالحياة بعد الموت، ونؤمن بوجود إله خالق.

□ **جون هيك هو الآخر يقول إن هناك حفرة يملأها الإيمان؟**

■ نعم، الإيمان فهم وتصور وجودي لا يتأتّى إلاّ في الفراغ المعرفي، حيثما كان فراغ معرفي تسنّى الإيمان، وطبعاً تسنى عدم الإيمان أيضا.

□ **أي أن الهوّة التي يقفز فيها المؤمنون بتعبير كريكغارد، هوّة معرفية؟**

■ نعم، سبق أن أوضحت على نحو التفصيل أن القفزة الإيمانية لكريكغارد قفزة في وادٍ معرفي، فحينما يكون ثمة فراغ معرفي، سيستطيع الإنسان القفز فيه، أما إذا لم يكن فراغ معرفي سيستحيل القفز، وسيتبدّى المرء منفعلاً مسيّرا، كما هو حاله قبالة القضايا الرياضية والمنطقية، إما أن يوافق إنفعالياً أو يرفض إنفعالياً، ذلك أن البراهين الجازمة لا تترك أي فراغ معرفي.

□ **ما ميزة هذه القفزة المعرفية عن التفكير الطامح؟ ما الذي يجعل هذه الحال الوجودية مختلفة عن ما يسمى التفكير الطامح؟**

■ يناقش علماء نفس الدين إشكالية السمات المميزة للإيمان عن بعض الحالات النفسية المقاربة، مثلاً ما هو فرق الإيمان عن الفوبيا (phobia)، أو القلق المجهول؟ أو فرق الإيمان عن الوهم "illusion؟ أو ميزة الإيمان عن الهذيان (delusion)؟ أو العلامات الفارقة بين الإيمان والخيال(hallucination)؟ وثمة دراسات حول فوارق الإيمان عن الـ wishful thinking أو التفكير الطامح لقد خاض علماء نفس الدين في هذه الموضوعات، واستنتجوا أنه من أجل أن لا يختلط الإيمان بغيره من الحالات النفسية لا بد من ابتكار اختبارات للإيمان، وهكذا احتلت موضوعة اختبارات الإيمان مساحة واسعة مهمّة في علم نفس الدين، أما عن التفكير الطامح وميزاته عن الايمان أقول: إن الأول حالة اعتقد في نطاقها(أن ألف هو باء) لحبي ورغبتي أن يكون ألف هو ب، إنني أطمح أن يكون ألف هو باء لذلك اعتقد بطموحي هذا، أما الإيمان؛ فقال عنه علماء النفس، إنني اعتقد أن ألف هو باء، لأنني آمل أن يكون ألف باءً، وأعمل بمقتضى أملي، فأجد أن من الممكن فعلاً أن يكون ألف باءً.

□ **إذا توجّب أن يتبرعم الإيمان في الفراغ المعرفي، فما هي مرجحات الإيمان على عدم الإيمان؟ بعبارة أكثر دقة، ما هو مرجّح الإيمان بقضية على الإيمان بنقيضها فإذا كانت قضية(ألف هو باء) تفتقر إلى دليل يقيني على صوابها أو سقمها، فلماذا أؤمن بصحتها ولا أؤمن بخطئها؟ مع أن هذه القضية، والقضية المناقضة لها تقفان على مستوى واحد في الاعتبارات المعرفية، أي أن قيمتهما المعرفية متساوية، بيد أن أموراً أخرى قد ترجّح كفة هذه على تلك أو تلك على هذه، فما هي هذه الأمور؟**

■ من هذه الأمور تلبيه الاحتياجات على المستوى العملي والحياتي، أو اشباع الحاجات الوجودية للبشر، فحينما نؤمن قد تمنحنا القضايا التي نؤمن بها السكينة أو لا تمنحنا، وقد تهدي لنا البهجة أو لا تهدي، وربما حققت لنا الرضا الباطني أو لم تحقق وقد تحسّن

علاقاتنا الاجتماعية، أو لا تفعل شيئاً في هذا السياق، كل هذه الاستحقاقات يمكن أن تعمل كمرجّحات للإيمان بالقضية أو بنقيضها تبعاً لنظرتنا عن الدين.

□ **تحدث بعض المفكرين والنقاد حول غياب الله عن العالم الحديث، وربما أمكن التأشير إلى أسباب هذه الحالة، من ذلك إمكانية تقديم تفسير ميكانيكي مكتف بذاته، بعيداً عن افتراض إله للعالم في العصر الحاضر، وأيضاً تراجع احتمال حدوث تجارب دينية عميقة - في مستوى التجارب النبوية - عما كان عليه في السابق بشكل كبير، وثالثاً: إعادة صياغة بعض الأدلة التي كانت تقام على عدم وجود الله، وطرحها من جديد على نطاق واسع، ومثالها إشكالية الشر التي عرضت لها صياغة منطقية (logical)، وأخرى قرائنية (evidential) لسؤال هو: إذا نظرنا لغياب الله بهذا المعنى، أفلا يكون الإيمان أصعب في العالم المعاصر، وبالتالي ألا توجد مسوغات كافية للحديث عن أزمة إيمان في عصرنا الحديث؟**

■ أخال عموماً أن الإيمان في العالم المعاصر ليس أصعب منه في العالم القديم، كما لا يمكن القول، إنه اسهل، فمن ناحية تعاضدت عدة عوامل لتزيد من صعوبة الإيمان، ومن ناحية ثانية؛ اجتمعت مؤثرات أخرى لتجعل من الإيمان أسهل منالاً في عصرنا الراهن، وإذا سألنا هل العوامل المعرقلة تغلّبت على العوامل المساعدة في نهاية الشوط، أم العكس؟ يجب القول: إنني لا أمتلك جواباً على هذا السؤال، ولكن إذا أصرَّ السائل، ربما أمكنني القول إن الإيمان أضحى اليوم أصعب، ومن أسباب تراجع الإيمان ما ذكرتموه من أن التفاسير الميكانيكية المغلقة غير المحتاجة إلى افتراض الله أصبحت ممكنة، وأوافقكم على ضمور التجارب الدينية، مضافاً إلى قيام أدلة نالت من بعض القضايا الدينية، هذه جميعاً عوامل تضافرت لتعرقل الإيمان في عالمنا المعاصر، وتضيّق دائرته عمّا كانت عليه في السابق. وأضيف إلى ما أشرتم إليه عاملاً رابعاً هو شيوع المناهج الاستدلالية، وربما ناهز تأثير هذا العامل تأثير كافّة العوامل الأخرى التي ساعدت على انحسار رقعة الإيمان، أتصوّر أن عقلية نبذ التعبّد أسفرت عن نفسها بأسطع ما يكون على مسرحين:

الأول: ما يسمى بالانجليزيةfree thinking، فالبشر المعاصرون يقطرون تفكيراً حرّاً، ونبذاً للتعبّد والتقليد، فمن غير المستساغ لديهم أبداً أن يقولوا إن(ألف هو باء) لأن فلاناً قال(ألف هو باء) إنهم مسكونون بروح استدلالية لا تحبّذ أن يتدخل التقليد في عملية الاستنتاج.

والنقطة الأخرى التي أظنها الوجه الآخر لنفس هذه العملة هي شيوع مبدأ المساواة لدى البشر، ومغزى هذا المبدأ أن الناس جميعاً متساوون في أن نقتنع بآرائهم أو لا نقتنع، وهذا يعني غياب المراتب المتدرجة التي كان البشر يصنفون فيها واختفاء الفوارق في الاحترام (respect) الذي نكنّه لهذا وذاك، الواقع أننا نثبّت للجميع احتراماً ومكانة متساوية؛ بمعنى أن كلامهم إذا كان مقنعاً ومبرهناً أخذناه وإلاّ رفضناه، مجمل

هذه التغيّرات جعلت الإيمان اليوم أصعب منه بالأمس، لكنني أعتقد أن ثلاثة عوامل حديثة يسّرت عملية الإيمان في العصر الحديث:

الأول وهو بتصوري عامل مهم، أن العقلانية ذاتها التي لا نفتأ نتبجّح بها تقاذفتها الشبهات والشكوك في غضون القرن الأخير على أقل التقادير، وداهمتهاالاحتجاجات والمؤاخذات من كل حدب وصوب، أقول في غضون القرن الأخير على أقل التقادير؛ لأننا إذا أردنا تقصّي مجافاة العقل والعقلانية في القرون الماضية من تاريخ الفكر الإنساني، وجدناها حافلة في تلك الأزمان، فسنلاحظ نقد العقل لدى هيوم أولاً، ثم كانط، ثم في المشروع الذي جاء به ماركس، ونيتشه، وفرويد، وأخيراً نجده في قراءة جديدة لنيتشه قدمها ميشيل فوكو، هذه النقود لم توفّر شيئاً من مكانة العقل، وهيبته؛ لأنها دلّلت على أن كل أفكارنا محض ايديولوجيات، ولو أردنا محاكمتها بدون مجاملة،سنجدها جميعاً بلا أدلة ولا إثباتات.

الحدث الآخر الذي فتح الآفاق أمام الإيمان هو تطور الهرمنيوطيقا، ولا اقصد بالهرمنيوطيقا، هرمنيوطيقا النصوص الدينية وإنما الهرمنيوطيقا الفلسفية، بمعنى إمكانية تفسير الكون والوجود على أنحاء مختلفة، ليس العالم بحيث يتمكن كل من يحسن فتح عينيه أن يرى حقائقه،كما لا يمكن القول: إن الذين لايرون الحقائق، لم يحسنوا فتح أعينهم أو أن في أعينهم رمداً، فحتى حينما ننظر لهذا الكون بعينين سالمتين تماماً، ستتكون لدينا أكثر من قراءة وأكثر من تصور حوله، اعتقد أن الهرمنيوطيقا بهذا المعنى فتحت مجالاً واسعاً بوجه الظاهرة الإيمانية في عالمنا المعاصر.

ثمة عامل ثالث أرى له أهمية كبيرة في تعضيد الإيمان وقد شدّد عليه هيوستن اسميث أكثر من باقي المفكرين المعاصرين، طارحاً حوله آراءً جد متينة، توصل الإنسان المعاصر إلى أن ثمة إشكاليات لا يمكن بتاتاً الوصول إلى نتائج بشأنها توسّلاً بدراسة الكون والطبيعة، تمثّل هذه الإشكاليات المعاني النهائية للأشياء، والقيم الأخلاقية الذاتية، والعلل الغائية، والأشياء غير المرئية، واللامادية، وسواها من الأمور التي لا يمكن تفسيرها، والوصول بشأنها إلى نتائج مرضية عبر التوغّل في دراسة الطبيعة، والعالم. وإذا اقتنعنا بهذا قد يقال: ان الدين جاء ليقدم لنا القيم الأخلاقية الذاتية؛ أي القيم التي نشعر بها أخلاقياً لا علمياً، وتكون ذاتية لا عرضية، ومطلوبة لذاتها لا لغيرها، وقد ينادي شخص بأن الدين جاء للافصاح عن العلل الغائية، وللكشف عن الأمور المستعصية على الادراك العقلي. اريك فروم مثلاً من الذاهبين إلى هذا القول، فهو بالرغم من ابتعاده عن أي توجّه أو نزوع ديني يعتقد أن الدين جاء ليجيب عن الـ(لماذا) أما الـ(كيف) فبمقدور العقل والعلوم البشرية الإجابة عنها، والآن لنضع هذا الكلام بجوار كلام نيتشه القائل: إننا لا نستطيع العيش إلاّ إذا عرفنا الـ(الماذا)، حينئذ

سيكون بمستطاعنا التكيّف مع كل أنواع ال- (كيف)، إذا ما عرفنا الـ(لماذا) وبهذا يستشف أن الأرضية تمهدت للإيمان أكثر في العالم المعاصر. ولكن اعتقد عموماً أن نبذ التعبّد لدى إنسان عصر الحداثة وما بعد الحداثة ضيّق الخناق على الإيمان.

□ **ألمحت إلى أن إحدى معالم الإنسان المعاصر نبذه للحالة التعبّدية ومطالبته بالدليل، وهذه عقبة تعتور مسيرة الإيمان في الحقبة الراهنة. ألا يمكن في رأيك المناداة بتعبّدية مبرهنة؟ وللتمثيل أقول حينما يريد شخص أن يتعلم الموسيقى سيراجع أستاذاً في الموسيقى، وبعد أن يتيقن من مهارته وخبرته سيأخذ تعليماته أخذاً تعبّدياً تقليداً من دون مطالبة بالدليل، وعلى هذا النحو يمكن أن يتعبّد الناس بتعاليم الأنبياء ودليلهم في ذلك أن الأنبياء هم أساتذة التدين ونماذجه العليا؟**

■ تتراءى في هذا الأفق نقطتان، نقطة مفهومية، ونقطة مصداقية، عبارة (التعبد المبرهن) من الناحية المفهومية عبارة متناقضة، ذلك أن التعبد إذا كان مبرهناً، فهو ليس تعبّداً، بسبب كونه مبرهناً ينهض على أدلة وشواهد، أي أنني إذا أثبتُّ أن كل ما يقوله فلان من الناس صحيح، أو أن كل ما يقوله صالح ومفيد، لن يعود اتباعي لما يقوله تعبداً وإنما فكرة قائمة على أدلة اكتشفتها وسقتها، ولكن من الناحية المصداقية أومأتهم إلى أن (التعبّد المبرهن) إن صح هذا التعبير له مصاديقه في الحياة العملية، اعتقد أن هذا القياس، قياس مع الفارق من جهتين: الأولى-حينما أتعبّد بما يقوله أستاذي في الموسيقى، فإن تعبدي هذا يستند إلى تجارب موفقة كانت لهذا الأستاذ في تدريس الموسيقى، هذه التجارب الموفقة، والماضي الزاهر، هو الذي يدفعني إلى التعبد بما يقوله، بكلمة ثانية أنا أتعبّد بما يقوله إنسان أعلم صلاح نتائج التعبد بتعليماته، أما في مضمار الدين والتدين فإن نتائج الإيمان بالأنبياء تظهر في الآخرة غالباً، الآخرة التي لا علم لنا بها الآن.

□ **أفلا يوجد للسير على هدى الأنبياء نتائج دنيوية يمكن الوثوق بها؟**

■ إذا حصرنا هذه الموفقيات في تلك التي شهدها التاريخ الموضوعي، فستبدو أطروحتكم صحيحة، إذا كانت علامات الإنسان السعيد هو أن يعيش السكينة والبهجة، والأمل في هذه الحياة الدنيا،فلن يعود ذلك القياس قياساً مع الفارق، بيد أن الأديان، ولا سيما الأديان الإبراهيمية تقول أكثر من هذا، إذن لا تظهر نتائج تعاليم كهذه إلاّ في الآخرة.

□ **ولكن هناك سبل أخرى للحكم على الموسيقار سوى تنشأته تلاميذ كفوئين، فإذا كان عازفاً ماهراً دل ذلك على مكانته المرموقة في عالم الموسيقى، والظاهر أن الناس تؤمن بالأنبياء وتتعبد بتعاليمهم عبر هذه الآلية، وكأن النبي حينما ينطق بكلامه يشعر مخاطبوه أنهم حيال صوت سماوي ملكوتي يأتي من عالم آخر؟**

■ ينبغي أن ننظر في معنى(الصوت الحسن) ضمن نطاق ما نحن فيه، أي في نطاق موضوع النبوّة والدين والإيمان، يطرح الأنبياء سلسلة مدعيات و(حسن صوتهم) يكمن في صحّة

هذه المدعيات، ولكن يبدو أن صدق معظمها لا يتبدّى إلاّ في عالم الآخرة، إن القسم الأكبر من مزاعم الأنبياء، وليس جميعها، تنتمي لشعبتين:

1- مزاعم خاصة بعالم ما بعد الموت.

2- ومزاعم تتعلق بعالم ما بعد الطبيعة، كوجود الله والملائكة.

وكلا الشعبتين لا تخضع لدائرة اختباراتنا وفحصنا.

□ **لكن هذا يستند إلى واحدة فقط من نظريات صحّة الأديان وأحقيّتها؟**

■ جون هيك مثلاً يعتقد بهذه النظرية، أي بنظرية قابلية النتائج للفحص والاختبار.

□ **ذكرت أن ذاك القياس قياس مع الفارق من جهتين، ما هي الجهة الثانية؟**

■ الجهة الثانية هي أن شخصاً قد يقول لا شأن لي بالملف الايجاني الناجح لفلان من الناس، أنا لي حاجات معينة، اتّخذ الخطوة الأولى تعبّداً، فإذا أشبعت حاجاتي، وضعت الخطوة الثانية تعبّداً أيضاً، فإن ارتفع جزء آخر من حاجاتي، قطعت الخطوة الثالثة، وهكذا إلى آخر الشوط، أي أنني الاحظ نتائج تعبّدي خطوة خطوة، وهذه الآلية هي الأخرى لا تنفع مع الأديان، والمذاهب الدينية، فمن بعد الموت فقط سيتضح هل يشبع الدين حاجاتنا أم لا؟

□ **علم النفس يوزع الأشخاص إلى مجاميع مختلفة من حيث الشخصية، فهل يستلزم الإيمان والبقاء على الإيمان نمطاً نفسيّاً خاصاً، وأرضية سايكولوجية محدّدة أم لا؟ بتعبير ثان؛ هل يقتضي الإيمان قابلية نفسية خاصة؟ وإذا كان الأمر كذلك فهل يصح مطالبة المفتقر لهذه القابلية النفســية أن يكون مؤمناً؟ وهل يمكن الارتكاز على هذه الفكرة للانطلاق منها إلى القول بأن التدين أساساً حق من حقوق الإنسان وليس تكليفاً يفرض عليه؟**

■ يعتقد غالبية علماء النفس أن القابلية للإيمان أضعف عند بعض الناس، فيما هي أشدّ لدى البعض الآخر، وبالتالي لا يمكن التوقع من كل الناس، وبنفس المستوى أن يكونوا مؤمنين، وهذه ظاهرة يمكن أن تسحب على حالات وقضايا أخرى، مساعدة الفقراء مثلاً ممارسة أخلاقية، لكن البخل إذا كان طبعي، وسجيتي التي ولدت عليها، قد لا أدفع للفقراء إلاّ مبالغ زهيدة جدا، عقب كثر من مجاهدة الذات، أما أنت الذي ولدت لوالدين سخيين، فقد تنفق مالاً كثيراً على الفقراء بلا أي جهاد نفس أو مكابدة روح، وربما كان الإيمان كذلك، أي أن قابلية الأشخاص للإيمان ذات مراتب ودرجات، فرويد على سبيل المثال؛ يعتقد أن التابعين لغيرهم نفسياً، والذين لا تفارقهم حالات الطفولة، لهم قابلية أكبر للإيمان، لأن الإيمان لون من ألوان التبعية والتعلق بشيء وإذا استخدمنا اللغة الانجليزية قلنا أنه نوع من الـ clinging، فالإنسان المؤمن كسفينة تجد لها مرسى وسط بحر عاصف يعجّ بالأخطار، يقول فرويد: إننا في طور الطفولة نحيي شكلاً من التعلق بآبائنا، ثم نكتشف أننا لا نستطيع التعويل حتى على آبائنا، فقد كانت لهم طوال حياتهم اخفاقات وشطحات وكبوات كما لنا نحن، وإذا كنّا ما نزال نعيش فترة الطفولة من الناحية النفسية،

سنبحث عن أب آخر يكون أكبر وأقدر وأحبُّ للخير، معنى هذا الكلام أن الذين يتخطّون طور الطفولة تضعف قابليتهم للإيمان، أنا لا أحكم على صحة أو سقم هذه النظرية، بيد أن هذه التباينات موجودة على كل حال، أريك أريكسون عالم النفس الأمريكي ذو الميول الالحادية الخاصة، والذي يعد من رموز النهضة الثانية لعلم النفس، أي النهضة السلوكية، لـه كتاب بعنوان (الطفولة والمجتمع) Childhood and Society يقول فيه: إن المتسمين بروح توكل قوية، بالمعنى الدقيق للكلمة؛ أي إلقاء اعباء الذات على عاتق الآخر، يسارعون إلى الإيمان. وفريق من الباحثين نظير اريك فروم يشدّد على الهروب من الحرية، فيقول: إن الذين يستخفّهم الإيمان هم الذين لا يطيقون الحريّة، فالصبر على الحرية عسير جدا، قد تحلو للإنسان بعض المستويات السطحية من الحرية، غير أن تحمل أعباء الحرية بالمعنى الدقيق للكلمة صعب مستصعب، فالحرية المطلقة، بمعنى المسؤولية المطلقة، يوضح اريك فروم أن الهروب من الحرية خصلة توجد في غالبيّتنا نحن الناس المتوسطين، وتحضنا بقوة على الإيمان، وانطلاقاً من هذا، يرى أن منبت الأديان التي يسمّيها أدياناً سلطوية هو الهروب من الحرية، وذهب علماء غيره الى أن السذّج، والبسطاء أكبر قابلية على الإيمان.

أنا طبعاً لست في مقام نقد هذه النظريات، والحكم على صوابها أو تهافتها، بيد أنني لا أشكّ في أن ثمة أصنافاً سايكولوجية أقل قابلية للإيمان من غيرها، هؤلاء إذا كان لهم الحد الأدنى من الإيمان، فيجب أن نشكرهم عليه، ولا يصح أن نطالبه بأكثر منه، وهم يتوزعون إلى فئات عدة:

الفئة الأولى: العاملون بنصيحةكانط، حيث يقول: فكِّر بنفسك، هؤلاء مجبولون على التفكير، أو أنهم اكتسبوا هذه السمة عن البيئة والتعليم، وصار التقليد والتعبّد صعباً عليهم جداً؛ لذلك نراهم قلّما يؤمنون.

الفئة الثانية: هم الذين بمقدورهم وضع أنفسهم مكان الآخرين، هؤلاء أيضاً تضعف مرتكزاتهم الإيمانية، إني إذا نظرت لمدينة طهران من نافذة شقتي رأيتها بشكل معين، وإذا لم أكن قد شاهدت طهران من نافذة شقة أخرى، أمكنني الإيمان بالصورة التي ألاحظها من نافذة شقتي، أما إذا سبق وأن نظرت إليها من نوافذ الآخرين، فسأتذكر أنني رأيتها على شكل آخر، واستنتج أن بالإمكان رؤيتها على شاكلة أخرى، وسأخسر قدرتي على الاستعصام المطلق بالصورة التي تمنحها لي نافذتي.

□ **أشرتم في معرض الإجابة عن أحد الأسئلة أن الهرمنيوطيقا الفلسفية المعاصرة ضاعفت الفرص أمام الإيمان، وتقول الآن أن التفاسير المتعددة للعالم واكتشاف هذه التعددية التي هي تعددية هرمنيوطيقية بلا مراء، تقطع الطريق على الإيمان؟**

■ هذه ملاحظة دقيقة ومشكورة، ينبغي التفريق بين نمطين من الإيمان، الإيمان بالمعنى

العام، والإيمان بالمعنى الخاص، الإيمان بالمعنى العام هو صرف الإيمان، أما الإيمان بالمعنى الخاص فهو الإيمان بنظام ديني أو فكري محدّد، الهرمنيوطيقا الفلسفية ترفد الإيمان بالمعنى العام، أما وضع الذات موضع الآخرين فيعرقل الإيمان بالمعنى الخاص، في مثلههذ الحالة سيغدو التمسك الإيماني بدين معين عملية عسيرة، فلأجل اللعب يكفي أن يكون لك أعضاء صحيحة، وجسم سليم، لكن هذا لا يعني أن كل صاحب جسم سليم لا بد أن يلعب كرة السلة، فقد يلعب كرة القدم، وان يختار الإنسان كرة القدم أو كرة السلة قضية تتصل بعوامل ومحبّذات أخرى. أعود إلى السؤال السابق كنّا نتحدث عن فئات ذوي القابليات الضعيفة للإيمان.

الفئة الثالثة: هم مرهفو الإحساس إزاء آلام الآخرين، ومتاعبهم، ونظرتهم للدين عموماً نظرة كونية متفائلة، ترى العالم خيراً وصلاحاً، وهذا ما توحي به أغلب التعاليم الدينية بشكل مباشر أو غير مباشر، فإذا كنتُ بليداً من الناحية العاطفية لا أشعر بمصاعب الآخرين ومكابداتهم، قد أستطيع تقبّل النظرة المتفائلة التي يطرحها الدين، أما مرهفو المشاعر حيال آلام الغير ومراراتهم فسيترددون في الالتزام بمعتقداتهم الدينية، أنا شخصياً كلما استحضرت قصة ذلك المتضرر من زلزال ليسبون يخالجني ألم فظيع، إذا استشعر الإنسان آلام ذلك الأب ستنتابه الشكوك في الرؤية المتفائلة للأديان، طبعاً قد يتسنى إنكار هذا التفاؤل الديني بلطائف الحيل، فقد نقل عن أحد العرفاء أنه كان يقول: إلهي إنني سأقف يوم القيامة على بوابة جهنم، وكلما أردت إلقاء أحد فيها خاطبتك أن سجّل ذنوبه في صحيفتي حتى أدخل الجميع إلى الجنة، وأبقى مكانهم في الجحيم لوحدي، هذا لون من الاعتراض يصدر عن أناس رقيقي المشاعر عزيز عليهم عنت الآخرين، لذلك يتساءلون لم الجحيم أصلاً؟ ألا تكفي الناس آلامهم وويلاتهم في الحياة الدنيا؟

- □ **أليست هذه صياغة أخرى لإشكالية الشر، باعتبارها من قرائن عدم وجود الله(evidential problem of evil)؟**

- ■ نعم هذه إحدى القرائن، بالطبع قد نقبل براهين الفيلسوف الفلاني لتبرير آلام الناس وعنتهم، جون هيك على سبيل المثال يرى أن العالم ليس راحة الجسم، وإنما مصنع الروح، لو كان الله يريد خلق واحة لاستراحة البشر لنقضت ذلك الأمراض والفقر والمظالم والجرائم، لكن الباري أراد خلق ساحة لصناعة الأرواح وتساميها، المتصلب عاطفياً يرى أنه لا ضير من تعرض البشر للآلام والعذاب ردحاً من الزمن، لأن ذلك سيصوغ نفوسهم ويصنعها، لكنكم تصوروا مشاعر الذي يحتاج ابنه إلى عملية جراحية، وهو لا يمتلك تكاليفها، فيراجع المستشفى ويبكي ويتوسل إلى العاملين هناك أن يجروا العملية الجراحية، وسيأتيهم بالمال غداً، لكنهم يمتنعون عن ذلك، ويؤدي التأخير في اجراء العملية إلى موت الطفل،

وعند الفجر يلفّون جسد ابنه البارد في بطانية ويسلمونه للأب، إذا استشعر المرء أحزان هذا الوالد وعذاباته تعذّر عليه أن يرى العالم مصنعاً للأرواح، كما يوصيه جون هيك، اعتقد أن الاعتراضات التي يطلقها المرهفون أحياناً تقارب هذه المسألة، الإيمان عسير على بعض النفوس الرقيقة المشاعر.

□ **بناءً على هذا ستغدو بعض الفضائل مانعاً من موانع الإيمان؟**

■ أجل، هذا صحيح، بل إن قيمة الإيمان وأهميته في أنه صعب المنال، وعلى حد تعبير اسبينوزا: أطهر الأشياء أصعبها منالا، أعظمة الإيمان تكمن في أن يؤمن الإنسان رغم تحليه بخصال التفكير العميق والمشاعر اللطيفة واللادوغمائية، وصبره على كل متاعب الإيمان.

□ **تقليدياً، ثمة محاولات مهمة لربط الإيمان باليقين، ولكن ذكرتم أن اليقين مرتبة عويصة جداً في حقبتنا الراهنة، فهل يمكن اجتراح قراءة جديدة تضع (الأمل) موضع (اليقين) في معادلة الإيمان؟ بكلمة أخرى هل يمكننا اعتبار الإيمان الديني نوعاً من الأمل؟**

■ نعم، يبدو لي أن هذه قراءة مستساغة للإيمان، لا يتسع المجال لمناقشة علاقات الإيمان ببعض الحالات النفسية، ولكن في كتب علم نفس الدين، وحتى بعض كتب علم اجتماع الدين دراسات شيقة عن ارتباط الإيمان بحيثيات نفسية أخرى،كالأمل والانتظار والتوكل، والعشق والجزم واليقين، في سياق علاقة الإيمان باليقين التي نحن بصددها، يمكننا كما عبّرتم أن نعد الإيمان الديني نوعاً من الأمل، شريطة أن لا نخلط بين الأمل، والتفاؤل البليد، التفاؤل مشهود في مضامين التعاليم الدينية؛ أي أن هذه التعاليم متفائلة على العموم، بيد أن التفاؤل غير الأمل، فالأمل له منجمان، وإذا أردنا اعتبار الإيمان الديني لوناً من ألوان الأمل أمكننا ذلك من وجهين:

الأول: هو أن الإيمان الديني ينبثق في الفراغ المعرفي، وفي نوع من اللايقين النفسي المتماشي مع الفراغ المعرف، وفق هذا يمكن القول: إن الذي يملأ ذلك اللايقين، أو الفراغ المعرفي هو الأمل.

الثاني: أن ثمة وجهاً آخر يخّولنا اعتبار الإيمان الديني نوعاً من الأمل، وهو أن الأمل يقوم على قواعد ميتافيزيقية، كيف؟ إذا اقتنعتم فعلاً أن العالم يتلخص في عالم الطبيعة، فلن يبقى مجال للأمل، فإذا اختزل الوجود في عالم الطبيعة، أمكن التكهّن بكل الأشياء على نحو من الانحاء، فيمكن التكهن بآثار وتبعات كل الأشياء، أما حينما يسكنني الأمل، أتوقع أن أتلقى نتائج وآثاراً فوق ما تقرّره الظواهر الطبيعية، والأمل أساساً هو تخطّي الظواهر، فمثلاً: يقال لك إن غدة سرطانية ظهرت في دماغ ابنك، وسرعة نمو هذه الغدة وآلية تضخّمها معروفة، فإذا لم يكن الوجود سوى هذه الطبيعة، أمكنك وفق القوانين العلمية المكتشفة لحد الآن أن تتكهّن بموت طفلك بعد شهرين، ولكن لماذا يأمل هذا الأب أن يبقى ابنه حياً بالرغم من معرفته قوانين الطب

وضروراته؟ لأنه ميتافيزيقياً لا يرى الوجود مقتصراً على عالم الطبيعة، وما تسوده من أحكام، إنه يعتقد بوجود شيء آخر بإمكانه أن يبطل قوانين الطبيعة أحياناً، أو أن يدخل الميدان عامل أقوى من العوامل التي صالت وجالت فيه لحد الآن، ضمن هذا النسق يحتاج الأمل إلى ميتافيزيقا، وإذا لم تتبنَّ هذا المنهج الميتافيزيقي، ستحرم الأمل ولن تقدر عليه، وإذا لم تحمل هذه الرؤية الميتافيزيقية، لن تكون آملاً إلاّ إذا كانت المعارف العلمية غير متكاملة، فتنفذ إلى دنيا الأمل من هذا الشرخ المعرفي، أضيف في النهاية أنه يمكن فهم الإيمان كشعبة من شعب الأمل، غير أن هذا الأمل سيزول تدريجيا، إذا لم ينجح في ما يعترضه من اختبارات، يشير عالم نفس الدين رويسبر إلى نقطة مهمة في هذا الباب، فيقول: رغم أن العالم الموضوعي يبدو للوهلة الأولى ممكن التفسير بأشكال عدة، إلاّ أن هذا الحلم أو سكوت العالم الموضوعي عن التفاسير، والنظم الفكرية المختلفة ليس إلاّ إملاءً واستدراجاً، أما بعد ذلك، فسيتم اختبار هذه النظم واحداً واحداً، واقصاء غير الصالح. أن الإنسان يستطيع للوهلة الأولى اختيار أي نظام من النظم العديدة الموجودة، إلاّ أن تقلّب الأزمان والأحوال يعرّض النظم للاختبار والتمحيص، وإذا نظرنا لنتائج هذه الاختبارات، سنرى أن بعض النظم خرجت من الامتحان ناجحة وبعضها فاشلة، تماماً كما أأمل الخير من أحد الأطباء، فقد لا يتبدّل أملي يأساً بعد عملية أو عدة عمليات جراحية فاشلة، ولكن إذا تواصل الفشل على طول الخط، ولم أفقد أملي في هذا الطبيب، وجب القول: إن هذا ليس بأمل، ولكنه نوع من الاضطراب النفسي.

- ☐ **ترك التدين والإيمان وراءهما تاريخاً طويلاً إلى يومنا هذا، ما هي نتائج هذا الاختبار التاريخي في رأيك؟**

- ■ أعتقد أن النتائج كانت موفقة على المستوى الأنفسي، لكنها غير ناجحة على الصعيد الآفاقي، بمعنى أن المؤمنين متى ما أرادوا تدعيم الدين بواقع آفاقي موضوعي، ظهر واقع آفاقي آخر يناقض الدين، إذا أخذنا نظام العالم دليلاً على وجود منظِّم، فعندها لا بد أن نستنتج من وجود الاضطرابات والتخلخل أن ثمة مُخلخِل ومفسد، أو أن العالم يعوزه منظِّم، من هنا إذا تقصينا في الآفاق قرائن(evidence) تعضِّد معتقداتنا الدينية، تحرّى منافسونا الملحدون في نفس هذه الآفاق قرائن تفنّد منظومتنا، أن الآفاق تضمر كلا السنخين من القرائن، أما في المضمار الأنفسي، فالذي أراه أن الإيمان الديني تجاوز امتحانه بنجاح باهر، فالدين على هذا الصعيد وفى بوعوده، ولعل هذا هو أبرز أسباب خلوده واستمراره، إنه اسبغ البهجة والطمأنينة على أناس، وانتشل آخرين من الشعور بالوحدة والكآبة، ومنح حياة البعض معاني رائقة، وجاد بالطاقة اللازمة لاحتمال الاجحاف والمظالم التي يعجّ بها العالم، بهذا اللحاظ يمكن القول: إن الدين قد خرج من اختباراته بأكبر قدر من التوفيق.

الفصل السابع عشر

التدين العقلاني

مقاربات في السمات الانسانية والمعنوية للتدين

الحياة المعنوية هي "التدين العقلاني" أو الدين المعقلن، وبكلمة أخرى هي فهم للدين يتسم بالعقلانية. هذا الفهم العقلاني للدين هو بزعمي "حق" من جهة، و"مصلحة" من جهة ثانية.

فهو "حق" لأن بالامكان اثباته منطقياً والدفاع عنه، انه أرسخ أنماط الفهم عقلانية ومنطقاً.

وهو "مصلحة" لأن الإنسان المعاصر لا يتقبل القراءات الدينية الأصولية والسلفية والأيديولوجية. وهذا لا يعني أن علينا مماشاة الإنسان المعاصر في كل ما يريد، لذلك قدّمنا أن هذا الفهم حق صائب، وكونه حقاً مسألة مهمة جداً بالنسبة لنا.

التمهيد الآخر الذي يجدر الاشارة إليه هو أنني لا أعني في هذا البحث الدين الإسلامي على وجه الخصوص، فلو أردت البحث في الدين المسيحي أو أي دين آخر، لما تفاوت ما سأدونه على الإطلاق.

ومن هذا التمهيد ننطلق إلى تمهيد ثالث فحواه أن دراستنا هذه دراسة خارجية تنظر للدين من خارجه (خارج دينية) وليس من داخله (داخل دينية)، لذلك فإن الاشارات التي ستلاحظونها للآيات والروايات هي مجرد استشهاد لا يراد به أي استدلال.

يمكن تسجيل اثنتي عشرة سمة أو ميزة للدين العقلاني أو للتعقل الديني، هي طبعاً سمات عامة، يمكن ذكر عدة نقاط تفصيلية ضمن كل واحدة منها. وقد توخيت استعراضها على نحو منطقي متسلسل، فلا تتوقف احدى السمات على سمة لاحقة، بل ربّما استندت إلى سمة سابقة وتوالدت عنها.

السمة الأولى: فلسفة الحياة

قبل كل شيء يبدو أن المتدين العقلاني يطالب الدين بـ"فلسفة حياة" شاملة لكل جوانب حياته ومستوعبة لكافة ثناياها.

فالفرد المتدين لا يرغب أن تكون حياته بمجملها مطابقة لحياة غير المتدين، ولا

تختلف عنها إلاّ في جانب واحد أو بعض الجوانب. المتدين المتعقل يطمح أن تسري ديانتـه فـي كل مرافق حياته ومفاصـلها. والحقيقـة أن التدين اللاعقلاني يقعد عن جعل حياة صاحبه ذات فوارق مع حياة غيره إلاّ في مساحات ضئيلة، أما باقي الجوانب فلا يختلف فيها المتدين اللاعقلاني عن سواه.

مثلاً إذا كانت ميزتي أنا المتدين (اللاعقلاني) عن غير المتدينين هي أنني أمارس أعمالاً معينة في أماكن وأزمنة وظروف خاصة، فإنني بعيداً عن هذه الظروف لا أختلف فـي شـيء عـن غير المتدينين. وهذه حالة تقصـي التدين عن حيّـز العقلانية، وكثيراً ما يسـميها علمـاء نفسـ الدين بـ"النظـرة التجزيئية للديـن" (Compartment). فالتدين في الأديان غير العقلانية ليس كالأوكسجين المنبث في جميع خلايا حياة المتدين، بل هو كالطعام الذي لا يتجاوز المعدة والجهاز الهضمي إلى باقي أعضاء الجسم.

التديـن العقلانـي كالأوكسـجين المتغلغل في كل واحدة من خلايا الجسـم، لابدّ أن ينفذ إلى كل جزء من أجزاء حياة الإنسان، فيُمثّل بالنسبة لـه "فلسفة حياة" شاملة، إلاّ أن فلسفة الحياة هذه لا تعني أن التدين العقلاني لـه حتمياته وأوامره ونواهيه لكل حركات وسكنات البشر، وإنما هو تدين يمنح كافة تصرفات الإنسان وحالاته – مهما صـغرت – معانيها السـامية، فتكون حياته على حد تعبير أحد المتصـوفة سجدة طويلة، أي أنهـا بمجملهـا عملية متجهة صـوب هدف دينـي محدّد، ويمكن القول: إن جميع ثناياها متجهة نحو هذا الهدف.

وبهذا تكون كل حياته ذات معنى واحد، وفلسفة واحدة، ولا يمكن تجزيئها إلى أقسام متعددة لكل قسم فلسفة متمايزة عن فلسفات سائر الأقسام.

السمة الثانية: طلب الحقيقة دون ادعاء احتكارها

المتدينـون ديانة عقلانية لا يعتبرون أنفسـهم "أصـحاب الحقيقـة" وإنما يفهمون تدينهـم بمعنـى أنهـم "طلاّب الحقيقة"، فتدينهـم لا يعني أنهم امتلكوا الحقيقة بل انهم شرعوا بطلبها، وانطلقوا في حركة سلوكية للوصول إليها، فالنصراني حينما يُغسّل غسل التعميد، يجب أن لا يفهم من هذه الممارسة أنها إحاطة تامة بالحقيقة، وأنه بهذا الغسل أمسـك بمطلق الحقيقة، فهذا التعميد لا يكفل الحقيقة بتمامها لأحد، ولا يكفلها أي عمـل آخـر أو ممارسـة أو أوراد أو أدعيـة، ولـو كانت الحقيقة سـهلة المنال إلى هذه الدرجة لما احتاجت لأية مكابدة أو جهد.

إن غسل التعميد بالنسبة للمسيحي، وذكر الشهادتين بالنسبة للمسلم، بداية طريقهم إلى طلب الحقيقة، فهذه الممارسات تعني وضع الاقدام في الطريق والشروع بالخطوات الأولى، ولا تفيد الوصول إلى الغاية.

على هذا يجدر أن نشبه علاقتنا بالحقيقة بـ"السباحة" لا بـ"ركوب السفن". فبون شاسع بين من يعتبر الدين نوعاً من السباحة، وبين من ينظر إليها كسفر على متن سفينة، وتتلخص الفوارق في:

الفارق الأول: أن الذي يستقل السفينة يتيقن أنه نجا من الأمواج ولم يعد ثمة خطر يهدده، وهو واثق من أنه سيصل إلى المكان الذي يريد عاجلاً أم آجلاً، وهو على يقين من الوصول بحيث لا يبالي بما يفعله داخل السفينة، فلو نام في السفينة لوصل إلى مقصده، ولو بقي يقظاً لوصل أيضاً. وليس المهم ماذا يفعل على ظهر السفينة؛ لأنه استقل وسيلة ستبلغ به غايته لا محالة.

أما إذا كان الإنسان سابحاً في البحر، فإنه لن يجد شيئاً مكفولاً له على الإطلاق، فما دام يسبح ويجيد السباحة فهو ناج من الأخطار، لكنه بمجرد أن يحجم عن السباحة أو لا يسبح بنحو صحيح سيكون عرضة للهلاك. السبّاح لا يبلغ ساحل النجاة إلاّ إذا راعى ضوابط محددة، ولم يتوان عن الجد والعمل طبق هذه الضوابط والأصول.

الفارق الثاني: أننا حين نسافر على متن سفينة نجد ميزة لركاب السفينة على من لم يركبها، فنعتقد أننا سنصل يقيناً إلى المقصد، أما الذين يعومون في البحر فنكاد نجزم أنهم لن يبلغوا بر الأمان، إلاّ أفراد قلائل يمثلون حالات استثنائية، لكننا إذا كنّا من السابحين فلن نحكم على بقية السابحين بشيء، بل سنقول: إن الذي يسبح منا بصورة صحيحة يصل لغايته، وإلاّ غرق وهلك.

فمن هو المتدين في هذا الخضم ياترى؟ إنه برأيي ليس راكب السفينة، بل هو السابح في العباب والمهدد بعدم الوصول بأي توانٍ أو فساد في ممارسة العوم. وبعبارة أدق، لا يدخلنا التدين مملكة نضمن فيها الأمن والفلاح لأنفسنا، مهما فعلنا ومهما كانت تصرفاتنا ومواقفنا، بل الصحيح هو أننا عند دخول الدين نشرع بطلب الحقيقة ولا نمتلكها دفعة واحدة، ولعلّ معظم الذين انجرفوا في تدينهم إلى التزمّت والتحجّر، توهّموا أنهم أصحاب الحقيقة وملاكها دون غيرهم، ونسوا أن التدين الصحيح هو طلب الحقيقة والكدح إليها.

السمة الثالثة: الممارسة النقدية

عن السمة الثانية وهي طلب الحقيقة، تنبثق السمة الثالثة المتبلورة في الممارسة النقدية والفهم العميق لهذه الممارسة، فالتدين لا يعني التسليم الأعمى والاستغناء عن الأدلة والبراهين، ونبذ النقاش والتمحيص، والانشداد الشبقي إلى طائفة من المعتقدات والعبادات والمناسك والقيم الأخلاقية، إذ الصواب هو حفظ السمة النقدية للتدين.

والنقد لا يعني تسقّط العثرات واختلاق الهفوات، وإنما هو النظر والتدبر في

مجموعة القضايا والتعاليم التي تمنح لي باعتبارها ديناً، فإذا وجدتُ بينها تعارضاً ظاهرياً علمتُ أن ثمة مرحلة أعمق ترتفع فيها هذه التعارضات، وبذا يتوغل الفرد المتدين من المعنى الظاهري إلى المعنى الأعمق، وحتى عندما يصل إلى مراتب أعمق ستواجهه إشكاليات جديدة يضطر لأجل معالجتها إلى سبر الأغوار عمقاً. وهكذا يتدرج في المراحل والمراتب إلى ما شاء الله.

والغاية من كل هذا التوغل والتعمّق هي عقلنة الدين، وتتم هذه العقلنة بفضل ثلاث عمليات:

الأولى: إزالة التعارضات الظاهرية.

الثانية: الملاءمة بين النصوص الدينية المقدسة والمعطيات البشرية، فلا يمكن العمل على نسق ابن رشد حينما أطلق نظرية الحقيقة المضاعفة، وقال بأن الإنسان إذا دخل مسرح الدين عليه الايمان بكل ما يقوله الدين، وعندما يخرج من دائرة الدين إلى مضمار العلوم التجريبية والعقلية والفلسفية والتاريخية والشهودية فعليه أيضاً التسليم لكل ما تجود به هذه المعارف، وإذا تنافر هذان الصنفان من المعارف فلا يتوقف عند هذا التنافر بل ليقل:إن ثمة حقيقة مضاعفة.

هذه نظرية لا تصمد للنقد، إذ من المتعذر على الإنسان إضمار قناعتين متضادتين في قرارة نفسه. وبالتالي لا مناص من توافق معطيات الوحي والعلوم البشرية، وإذا ما تناقضت فلا يصح غضّ الطرف عن هذا التناقض والايمان بقضيتين متنافرتين؛ لأن اجتماع النقيضين مستحيل عقلاً.

الثالثة: أن النصوص الدينية لابدّ أن تتناسق والتطورات المعرفية في كل الأزمنة، بمعنى أنها لابدّ أن تكون قادرة على ركوب كل الأمواج المعرفية، فتتناسب أو قل لا تتناقض مع العلوم والمعارف البشرية في كل حقبة من الحقب.

ولحصول هذه العمليات الثلاث لا محيص من التوغل في أعماق النصوص المقدسة، فظواهر النصوص لا تحقق أياً من هذه المطامح الثلاثة المصيرية، ولأجل الإيغال في أغوار النصوص واستخراج كنوزها لا مفر أمامنا من التفكير النقدي.

لباب القول هو أن التدين العقلاني تدين يصاحبه تفكير نقدي يتحاشى تصيّد العيوب والهفوات، فهو نسق فكري رسالته أن يرتبط الالتزام العقدي لدى الإنسان بعلاقة طردية مع متانة الشواهد والأدلة على العقيدة المنظورة.

خطاب أصحاب التفكير النقدي هو أنكم إذا أردتم مني الالتزام فعليكم موافاتي ببراهين وأدلة توازي متانتها قوة الالتزام الذي تطالبونني به. والنتيجة هي أن "الدين الوراثي" ليس ديناً عقلانياً، فليس من الفخر أن نرث ديننا عن آبائنا دون أي اختيار

أو تمحيص كما نرث ألوان عيوننا، وفي غير هذه الحالة لن يعود الدين "سعياً شريفاً" وإنما صرف وراثة لجملة من الآداب والتقاليد ألفينا عليها آباءنا وأمهاتنا.

السمة الرابعة: أخلاقية الكون

المتدين العقلاني هو الذي يرى الكون محكوماً بنظم أخلاقية في منتهى الدقة، ومعنى أن يرى الإنسان العالم ذا نظام أخلاقي هو بعبارة مبسطة أن نعتقد بأن أي ذرة خير أو شرّ يستحيل أن تضيع سدى في هذا الوجود، فحينما يقال: إن نظام الكون نظام أخلاقي معنى ذلك أن الكون مفطور بنحو يدرك ما نقوم به نحن البشر من فضائل أو رذائل أولاً، وثانياً تصدر عنه ردود أفعال تناسب هذه الحسنات والسيئات مهما كانت مجهرية، أي أن الله نظمه بحيث يجازي على الخير والشر، فإذا آمن شخص بهاتين القضيتين فهو مؤمن بسيادة نظام أخلاقي دقيق جداً على عالم الوجود، وفي القرآن إشارة صريحة إلى هذا المعنى بقوله تعالى: ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ، × وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾.

نظام الكون نظام أخلاقي، والعالم الذي نعيش فيه له إدراكه وعلمه بما نفعل؛ وله إلى ذلك إرادته وردود أفعاله، بما يتناسب وإدراكاته.

والمقتنع بهذا النظام الأخلاقي يشعر بالأمن المطلق في عالم الوجود، وبالتالي كلما كان تديننا عقلانياً كلما شعرنا بالأمان والطمأنينة، فالإنسان لا يعيش الأمن في الكون الذي يعتقد أنه غير عالم بالحسن والقبح أو غير قادر على مجازاة الخير والشر. وإلى هذا المعنى أشار فيتغنشتاين بقوله: "تعريف الدين هو الشعور بالأمن في العالم".

السمة الخامسة: ضبط النفس

السمات الأربعة الآنفة دارت على فلك الرؤية الدينية، وتختص هذه السمة والسمات الثلاث التي تليها بمدار "السلوك الديني".

الحالة الأولى: للمتدين العقلاني على المستوى السلوكي هو اعتقاده بضرورة ضبط النفس أو الانضباط الشخصي. وما أروم التعبير عنه بـ"ضبط النفس" هو عدم الاستسلام للنزوات الفوتية الموقتة إذا كانت ضارة، فإذا لم يلحظ الإنسان سوى المنافع والمضار الموقتة والمكاسب والخسائر المادية، فقد سدّ طريق التدين العقلاني على نفسه بيديه. المتدين العقلاني لا ينهار أمام نزواته العابرة، وإنما يتحلّى بنوع من ضبط النفس والتحكم بميوله ورغباته. وهذا الضبط الذاتي ليس إلاّ حسابات عقلانية دقيقة تقول للإنسان: إن اللذات العاجلة التي تتبعها ندامة مقيمة يجب أن تترك، والصعاب الزائلة التي تتمخض عن يسر ونعيم دائم لابدّ أن تبادر إليها ولو فكّر الإنسان بعمق في هاتين

التوصيتين تيقن بهدي من عقلانيته أن عليه اجتناب بعض اللذائذ الموقتة، والمسارعة إلى صنف من المتاعب الزائلة، فالعبرة في المحصلة النهائية، وما يعود على المرء في ختام المطاف. وإذا ما التزم الإنسان بهذا اللون من التعامل مع الطيبات والخبائث الفوتية، فقد تحلّى بضبط النفس، وأخذ بنظر الاعتبار مفهوم الآية الكريمة ﴿وَعَسَىٰٓ أَن تَكْرَهُوا۟ شَيْـًٔا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ ۖ وَعَسَىٰٓ أَن تُحِبُّوا۟ شَيْـًٔا وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ ۗ﴾.

ولا يقتصر هذا المفهوم طبعاً على الديانة الإسلامية، ففي بعض الديانات الشرقية التي تعنى عناية خاصة بحالات "الألم" وتعد بمجملها مسالك للخلاص من الآلام، ثمة تشديد واضح على استجلاب الآلام الموقتة المفضية إلى نعيم أبدي، وعلى الاحجام عن الملذات الزائلة المردفة بفلاح وفوز طويل الأمد.

إن ضبط النفس يبرعم في الإنسان المتدين حالتي "الخلوص" و"الرياضة". فالمتحكّم في نفسه ونوازعه يهمّه الاخلاص والنقاء. ونقصد بالخلوص إزالة كل ما يتعارض مع التسامي الروحي للإنسان، أي تنقية وتطهير الحياة الروحية من كل الشوائب والأدران المعيقة لتطور الإنسان روحياً ومعنوياً.

والحالة الثانية التي تنبثق في المتدين العقلاني بفضل ضبط النفس هي "الرياضة". فالضابط لنفسه، فضلاً عن حياته الروحية النقية، يعيش حياة رياضية سامية. وفحوى الرياضة أو الحياة الرياضية هو أن يلتفت المتدين العقلاني في مقام العمل وفي مقام ترويض الباطن إلى أن من المستحيل الوصول لغاية إيجابية بدون متاعب وبلا ثمن. وعلى حدّ تعبير اسبينوزا: "أطهر الأشياء في العالم أشدّها مرارة".

ولكن لابدّ من استذكار أن هذه المرارة مرارة في "الطريق" لا في "النتيجة" بمعنى أن الغايات الإيجابية تستلزم مقدمات وعمليات محفوفة بالمرارة والتعب، ولا شيء طاهر مرغوب يشذ عن هذه القاعدة. وقد قيل قديماً: إن "الحقّ مرّ" وبمقدورنا بيان مدلول الحق بأنه كل الأمور والحالات الإيجابية الحسنة.

فالرياضة على هذا الأساس استيعاب فكرة أن المباهج والنعم لا تستحصل إلاّ بالمرارة والضنى، وتقف "الحقيقة" و"الخير" و"الجمال" على رأس هذه النعم والمكارم، فلا يظفر بها من دون مكابدة وألم ومرارة. كل طلاب الحقيقة وجميع نشّاد الخير وعشاق الجمال عاشوا متاعب ومرهقات جمة في حيواتهم، ولعلّ هذا ما أشار إليه سومرست موم بقولته "الحياة السليمة سير على حدّ الحسام".

مضافاً إلى هاتين الحالتين المتحصلتين نتيجة ضبط النفس، هناك ثلاث خصال يفوز بها المتدين العقلاني:

الخصلة الأولى: "الصلابة العاطفية في الحياة" إنها صلابة كصلابة الماء لا كصلابة

الحجر، وهي إذن تستعصي على الانكسار، فالصخور يمكن تحطيمها مهما عتت وتصلّدت، أما صلابة الماء فلا تكسر على الاطلاق. الماء يميل ذات الشمال وذات اليمين لكنه لا يتكسر، فهو كمزرعة القمح إذا هبت عليها هوج الرياح، تنحني سنابلها ولا تذهب مع الريح أو تتكسر بضرباته.

الخصلة الثانية: أن المرتاضين يتمتعون بنوع من "التفرد" المائز، فهم يختلفون عن الآخرين ولا يعانون وضعاً "إنتقائياً". وما أقصده بـ"الانتقائية" هو أن أغلبنا يتأثّر بالآخرين ويكتسب بعض ألوانهم وروائحهم، وقليل منّا جداً هم الخلّص المتفردون.

التفاح مثلاً تشم منه رائحة التفاح الخالصة، والبرتقال يبث رائحة البرتقال، ولكن إذا وضعناهما بجوار بعضهما لمدة من الزمن، شممنا من كل واحد رائحة الآخر، وبذلك لا تعود رائحته خالصة نقية. هذا ما أسميه الانتقائية أو عدم التفرد. والإنسان المرتاض كائن متفرد لا تشم منه روائح الآخرين وسماتهم، وإنما تلاحظ فيه الأصالة والخصوصية.

الانتقائية بالمفهوم الذي يستعمله نيتشه هي أن يكون فينا حاصل جمع كل الروائح والصفات التي لدى الآخرين. وهذه الظاهرة تسافر عن حياة المرتاض ولا يمكن رصدها في سلوكه أو شخصيته.

الخصلة الثالثة: هي أن الرياضة تضفي على المتدين العقلاني عمقاً لا يلفى لدى الناس العاديين. الرياضة توفر الأسباب للإنسان كي يسبر الأغوار ويكتشف الأسرار.

يقول الشاعر الإيراني سهراب سبهري "الأقدام الحافية خير من يشعر بتراب الأزقة" فالذي يعيش الضنى في حياته يتوافر على فهم أعمق لكل العالم.

السمة السادسة: سيادة الذات

من خصائص المتدين العقلاني خروجه التدريجي من "سيادة الآخر" إلى "سيادة الذات"، وللتمثيل فإنك حينما تمرض ستراجع الطبيب وتعمل بوصفته، باعتبارك غير عالم بالطب وفنون العلاج. وما دمت في هذه الحال من الجهل بالطبّ إذا سألك سائل لماذا تعمل بهذه الوصفة؟ ستجيبه لأن الطبيب هو الذي وصفها، وعلي الالتزام بتعليمات الطبيب. هذا الاتباع محمود بطبيعة الحال ولا مؤاخذة عليه. إنك في هذه المرحلة تعيش على حد تعبير بول تيليش نوعاً من التبعية (heteronomy) أي أنك تخضع لسيادة وإدارة غيرك، وهو الطبيب في مثال المريض والعلاج. ولكن إذا قادك الفضول وحب الاطلاع بعدما مرضت إلى معرفة أسباب المرض، وما يحدثه من تغييرات في الجسم، وطرق تلافيه، وساقتك هذه الرغبة إلى الانهماك في علم الطب ودراسته والتمرس فيه، فعندها ستعمل بوصفة الطبيب لا بحجّة أنه هو الذي وصفها، بل لأنك الآن تعلم مباشرة

أنها صائبة ومفيدة لعلاج المرض، بل هي أفضل الوصفات الممكنة، وإذا ما سئلت لن تحيل الحكمة من العمل بها إلى علم الطبيب، وإنما تتبناها مباشرة وتنسبها إلى علومك ومعارفك. وإذا رقيت لهذه المرتبة ستعيش طبعاً ظروف الاستقلال (Autonomos) أو "سيادة الذات".

لا مراء في أن التدين في مراحله الأولى لابدّ أن يكون تقليدياً تبعياً hereronomy، فيتبع الإنسان تعاليم الباري بشكل تقليدي، من دون أن يعرف الحكمة منها. بيد أنه في مراحل لاحقة سيحاول التوافر على عمق ديني وفحص وتمحيص لمبادئه العقدية، يكشف له أسرار الدين وآثاره، إلى درجة أنه سيقتنع بها مباشرة، ويبلغ تدريجياً مرحلة الإيمان بها حتى لو لم تنزل من قبل الله. ومعظمنا لا يرقى لهذه المراتب مهما امتدّ به العمر، لأننا لا نتحلّى بالتدين العقلاني، فنمكث إلى آخر عمرنا خاضعين لـ"سيادة الآخر".

التبعة السلبية لـ"سيادة الآخر" حسب ما يفهمها ماركس وهيغل هي "الاغتراب عن الذات" والصراع الداخلي، لأن الإنسان في هذه الحالة سيجد نفسه منفصلاً عن كيان آخر يهيمن عليه ويسوسه بقوانينه. أما الإنسان البالغ مرحلة الـ Autonomy أو سيادة الذات، فيرتقي تدريجياً إلى حيث يقول: حتى لو لم يأمرني الله بهذه التعاليم، فليس أمامي سبيل للفلاح سواها.

ويمكن ملاحظة بعض العرفاء والصوفية في الكثير من الأديان، أنهم يتمردون على الوصفات المرسومة في دياناتهم، لكنهم لا يعملون بها لمجرد أن مؤسس ديانتهم حثّ عليها. وغني عن القول أن هذا ليس تمرداً، وإنما هو فهم عميق لصحّة ما أوصى به الباري عزوجل.

السمة السابعة: الطمأنينة بلا اطمئنان

الفكرة في هذه السمة هي أن المتدين العقلاني يعيش لوناً من "اللايقين"، بمعنى أنه لا يجد برهاناً عقلياً واحداً على أي من التعاليم والقضايا الدينية أو المذهبية. فلا نستطيع اثبات وجود الله مثلاً كما نثبت أن مجموع الزوايا الداخلية للمثلث 180 درجة، أو أن زاوية سطوع الضوء تساوي زاوية انعكاسه. وبالتالي لا يوجد أي دليل على المدعيات والقضايا الدينية، فالقضايا الدينية رغم أنها لا "تعارض العقل" لكنها "فرّارة من العقل" أو مستعصية على العقل. الطروحات الدينية وخلافاً لتصورات من يعتبرونها معارضة للعقل ليست معارضة للعقل، وخلافاً لآراء من يرونها "مدعومة عقلياً" ليست كذلك، بل هي مما لا يمكن القبض عليه بالعقل، إنها فرّارة من العقل مستعصية عليه. "المدعومة عقلاً" هي القضايا التي يكتشف العقل صحتها بمفرده. و"المعارضة للعقل"

هي القضـايا التي يسـتطيع العقل بمفرده اكتشـاف تهافتها، أما القضايا "المستعصية على العقل" فهي التي لا يتمكن العقل بمفرده الحكم على صحتها أو خطئها. وجميع القضايا الدينية من هذه الفئة، لا يمكن إقامة دليل عقلي على صحتها ولا على خطئها. وبالتالي إذا كان الملاك هو الاثبات العقلي، كانت القضايا الدينية ومناقضاتها على مستوى واحد في العرف الابستيمولوجي.

تأسيسـاً على ذلك، لابدّ أن يعيش المتدين العقلاني ظروف عدم الاطمئنان، بيد أن المهـم والظريـف فـي آن واحد هو كون المتدين بالرغم من "عدم اطمئنانه" يشـعر بـ"طمأنينة" حالمة في أعماق روحه.

كنموذج لذلك لو ألقينا نظرة على كتاب دفاع Apolopy لأفلاطون الذي يعرض فيه دفاعيات سقراط؛ لألفينا أنه كلما جرى النقاش عن الحياة بعد الموت، قال سقراط: "لو كان ثمة حياة بعد الموت..." ويعلق كريكغارد بأن سقراط لم يكن على يقين من الحياة بعد الموت، ومع ذلك نراه يستقبل الموت بشـجاعة ظلت خالدة على امتداد التاريخ. ويضـيف كريكغارد: كم ظهر فلاسـفة تصـوروا أنهم برهنوا على الحياة بعد الموت ببراهين قاطعة، لكنهم كانوا يرتعدون كالجرذان إذا تذكّروا الموت. فهم رسمياً يؤمنون بالحياة بعد الموت، غير أن هذا الاطمئنان لم يمنحهم الطمأنينة، بينما لم يكن سقراط مطمئناً لكنه يسبح في لجّة لا متناهية من الطمأنينة، لم يكن على يقين، إلاّ أن دفء السـكينة كان يدثـره بـكل حنـان. وهكذا المؤمن المتعقل في كل فصـول حياته يفارقه اليقين والاطمئنان وتعانقه الطمأنينة وسكون الخاطر.

وقد ورد في القرآن بشـأن النبي محمد صـلّى الله عليه وآله وسـلّم: ﴿ وَمِنَ ٱلَّيْلِ فَتَهَجَّدْ بِهِۦ نَافِلَةً لَّكَ عَسَىٰٓ أَن يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَّحْمُودًا ﴾. ولنـا أن ندقـق فـي كلمـة "عسى" ذات الدلالات الخاصة على عدم اليقين.

نموذج آخر قول الإمام السـجّاد عليه السـلام في الصحيفة السجادية: "إلهي لسنا نتّكل في النجاة على أعمالنا بل بفضلك علينا".

المتديـن العقلانـي يعـي جيـداً تعذّر نحت براهين عقلية لصـالح أي من الدعاوى الدينية، ويعترف بهذه الحقيقة، فالإنسان الصادق يقر؛ أنني بالرغم من تديني والتزاماتي الروحية والسلوكية، لكنني في الوقت ذاته لا أستطيع إثبات أي من القضايا الدينية اثباتاً عقليـاً، غيـر أن هـذا التعـذّر لا يسـلب مني طمأنينتي أو إيماني. هـذه نقطة مهمة جداً لخّصـها الكاردينال نيومن بقولـه: "شـيئان تجتمع فيهما الطمأنينة مع عدم الاطمئنان، الإيمان الديني والحب".

يقول الله تعالى في القرآن الكريم: ﴿ ٱلَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُم مُّلَٰقُواْ رَبِّهِمْ ﴾ هنا أيضـاً يسـتخدم القرآن مفردة "الظن" تأشيراً إلى عدم الاطمئنان للشـيء. والواقع أن القرآن لا

يتطرق للحقائق الغيبية الماورائية إلاّ بمفردات من قبيل "الظن" و"لعلّ" و"عسى" و... الخ.

السمة الثامنة: النزعة الإنسانية

التدين العقلاني يحتم على صاحبه خدمة أبناء جلدته لمحض اعتبارات إنسانية، وبعيداً عن أية حواجز قومية أو وطنية أو دينية أو فئوية أو... الخ. وقد ورد في الحديث "الناس عيال الله أنفعهم لهم أحبّهم لي" وفي الحديث القدسي "الناس عيالي أنفعهم اليهم، أحبّهم الي"، وبتعبير الشاعر الايراني "أعشق كل العالم لأن كل العالم من المعشوق". ويقرّر القرآن الكريم في وصفه للرسول أنه ﴿رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ ولم يقل رحمة للمسلمين أو رحمة للمؤمنين. المتدين العقلاني يرى أن الإنسان بما هو إنسان جدير بالاحترام وبإسداء الخدمة والمساعدة.

ويشير الفيلسوف وعالم النفس الأمريكي وليام جيمز في كتابه "أنواع الحالات الدينية" إلى خصائص القديسين ومنها "لم أعرف على مرّ التاريخ قديساً يسأل أحداً: ما هو دينك؟" فالمقدسون حياتهم مفعمة بالعطف والشفقة على كل البشر بما هم بشر، لا من حيث انتماؤهم الديني أو المذهبي. هذه الشفقة الشاملة تزدهر في النفوس حينما ينتصر المرء على ثلاثة معيقات في ذهنه، أثناء التعامل مع إخوانه من بني الإنسان، نوجزها فيما يلي:

أولاً: حينما نواجه إنساناً ينبغي نسيان الماضي، والتحرر من سجنه، فما لم نتحرر من قيود الماضي سنعجز عن محبة كل الناس. إذ قد يكون الماضي زاخراً بالصعاب والمماحكات والنزاعات، وإذا أردنا النبش في سوابق الأفراد تعذّر علينا أن نحبّهم وننظر إليهم نظرة عطف ومودّة.

ثانياً: علينا مضافاً إلى تجاوز الماضي تجاوز ظواهر الأفراد، فتارةً قد لانعلم عن ماضي الشخص شيئاً على الاطلاق، لكننا حينما نراه نحكم عليه بإملاء من ظاهره، ونتخذ مواقف متسرعة، دعامتها ظواهر الأشخاص دون حقيقتهم.

ثالثاً: لابدّ أيضاً أن نعتق أنفسنا من معتقداتنا ومتبنياتنا؛ لأنها قد تعمل كسد منيع يحول بيننا وبين مودة البشر بما هم بشر، فلو سلكنا سبيل التبعيض بأن نعطف على مماثلينا في المعتقدات والقناعات دون سواهم، فلن نجد من نحبه أو يعطف علينا. فقناعات البشر متفاوتة، وإذا حال هذا التفاوت دون تآخيهم وتوادهم عمّت الأحقاد والبغضاء، حتى بين أبناء الفرقة الواحدة. لذلك أرى أن المتدين المتعقل هو من يشفق على كل الناس بصفتهم آثاراً لله "ومن أحب شيئاً أحب آثاره".

السمة التاسعة: مصارحة الذات

فضلاً عن سمات "الرؤية الدينية" و"السلوك الديني" على المتدين العقلاني الاتصاف بأربع سمات، يمكن تصنيفها تحت عنوان "النزعات الدينية". فالمتدين المتعقل يتسم بأربع ميزات فيما يخص تصوراته عن العالم، ولا ريب أن تصوراته هذه للعالم تترك بصماتها على سماته الرؤيوية والسلوكية.

أولى سمات المتدين المتعقل في مضمار "النزعات الدينية" أن تكون له نظرته الواقعية للذات، بمعنى أنه يتوجب عليه مواجهة روحه الحاسرة عن كل الأقنعة بكل صراحة وبدون أي مجاملات أو مغالطات، والتأشير على نقاط قوته وضعفه.

هل انتبهنا إلى نقطة دقيقة جداً هي حثّ جميع الأديان على "التوبة"؟ وهل تساءلنا عن مبررات كل هذا الاهتمام؟ المبرر هو أن التوبة تعني نظرة واقعية يلتقيها الإنسان عن نفسه، فكما نستطيع النظر للآخرين بواقعية، يتوجّب إلقاء نفس النظرة الواقعية على أنفسنا، والذي ينظر لنفسه من هذه الزاوية يستطيع أن يتوب، فالتوبة علامة نظرة محايدة للذات، ومؤشر مراجعة حسابات نزيهة يمارسها الإنسان مع نفسه.

هذا النمط من النظر للذات سمة يتصف بها المتدين العقلاني، فخلافاً للمتدينين بالوراثة، السيئي الظن بغيرهم، الراضين عن أنفسهم، يسيئ المتدين العقلاني الظن أكثر ما يسيئه بنفسه.

إذن على المتدين العقلاني ما يلي:

أولاً: أن ينظر لنفسه في وقتها الحاضر، ويتقبل ذاته كما هي.

وثانياً: الاعتراف بعدم قدرته على الفكاك من قبضة الماضي الحديدية، فما من بشر قادر على التنصل من ماضيه.

وثالثاً: أن لا يرى حسناته ومناقبه أشد أو أقل مما هي عليه فعلاً.

هذه التفريعات الثلاثة على السمة التاسعة من سمات المتدين العقلاني، يكتنف في إطاره ما يقارب نصف الخصال الأخلاقية التي يدعو إليها الدين.

السمة العاشرة: استيعاب هفوات الآخرين

المتدين العقلاني يحاول تفهم نقاط ضعف كل البشر، فمتى يستطيع الإنسان تفهم نواقص الآخرين ياترى؟ وبعبارة أخرى ما هي النظرة للآخرين التي تجعلنا نصبر على هفواتهم ونحتملها؟ إننا نعجز عن استيعاب أخطاء غيرنا من الناس، حينما ننظر إليهم كنتيجة نهائية لا كعملية موقتة، فحينما ننظر لأي إنسان – وحتى لأنفسنا – باعتباره "نتيجة" سيتعذر علينا أن نحبّه لما نرى فيه من خطايا وكبوات. أما إذا نظرنا

إليه كـ"صيرورة" أي تفاعلات وجهود مستمرة، لا تكون نتيجتها النهائية مشابهة لها بالضرورة، حينئذ لن يعود من المستحيل أن نودهم ونحسن إليهم.

النظر للآخر كـ "صيرورة" نقطة مهمة جداً لابدّ من مراعاتها حتى مع الذات. وفيها لا يعتبر الفرد نفسه سوى فاعلية متواصلة تكتنف العديد من التغيرات والتحولات والتكامل، ما يعين على استيعاب الهفوات وعدم اليأس من تلافيها. يحضرني هنا قول لوليام جيمز يؤكد فيه أن "إحدى أهم خصال القديسين صفحهم عن الآخرين كل الآخرين، وحتى عن ذواتهم". فالمتدين العقلاني يعفو عن الآخرين وعن نفسه أيضاً، فتتسع شفقته وصفحه للجميع.

السمة الحادية عشرة: الثقة بالنفس

لا يتراجع المتدين المتعقل عن متبنياته ومبادئه حتى لو خالفه فيها كل المجتمع. إنه يقبض على ما يؤمن به، رغم كل ما يتعرض له من ضغوط نفسية ومادية يسلطها عليه المجتمع والبيئة المحيطة. وهو من الرسوخ في إيمانه والاقتناع بمعتقداته إلى درجة الاعتصام بها، رغم المكوث وسط بيئة اجتماعية معارضة لها تماماً.

لا ينتظر المتدين المتعقل أن يبلغ المجتمع الصلاح حتى يتبناه هو أيضاً ويكتسب صلاحه من صلاح المجتمع. فهذا الانتظار يضمر في داخله إشكاليتين أساسيتين:

الاشكالية الأولى: منطقية، فالذي يفكر أن ينتظر صلاح المجتمع، وإذا صلح المجتمع صلح هو الآخر بصلاح المجتمع، يكون قد سقط أولاً في تناقض منطقي. فالمجتمع ليس سوى أفراده، وإذا انتظر كل واحد من الأفراد صلاح المجتمع (صلاح الآخرين) فلن يصلح منهم أحد، وبالتالي لن يصلح المجتمع، مهما امتد به الزمن. إذ أن الكل في هذه الحال ينتظر شيئاً غير موجود، ولأن غير الموجود هذا معدوم فلن يأتي بحال من الأحوال، وسيبقى الجميع صرعى أفيون الانتظار.

الإشكالية الثانية: وهي واقعية (Factual) يمليها الواقع وتتبلور في فكرة أن المجتمع المثالي لن يتحقق في يوم من الأيام على الكوكب الأرضي، فلم يزعم أي دين أو مذهب أنه يسوغ مجتمعاً مثالياً مئة بالمئة، فالأديان توصي بتطهير المجتمع، ولم يعد أي منها بقيام مجتمع مثالي. وكل الذين حاولوا توفير مجتمع مثالي، ضاعفوا من آفات مجتمعهم المريض. وحينما قال الله عزّوجلّ للبشر: ﴿ٱهۡبِطُواْ﴾ من الجنة فمعنى ذلك أن الجنة لن تتوفر على الأرض، لكن بالامكان العمل لتحسين الواقع وإصلاحه ﴿فَإِمَّا يَأۡتِيَنَّكُم مِّنِّي هُدٗى﴾.

التصور المتزن للواقع، هو أن علينا المكوث فيه، واحتماله بكل ما فيه من خطوب وبلايا. ومن المناسب الإشارة في هذا المقام إلى توصية الديانة الهندوسية بأن يحمل

القادمـون إلـى المعبد زهـرة النيلوفر معهم. إنها حركة رمزية ذات مغزى عميق، فزهرة النيلوفر رغم كل جمالها لا تنمو إلاّ في المستنقعات الآسنة. والداخل إلى المعبد بهذه الـوردة كأنـه يخاطـب الخالق العظيـم: إلهي إن كنت قادراً على اسـتنبات هذه الورود الرائعة من المسـتنقعات العفنة، فلا شـك في أنك قادر على جعلي زهرة عطرة وسـط هذا المجتمع الآسن.

السمة الثانية عشرة: تحاشي الوثنية

السمة الأخيرة في هذا العرض هي أن المتدين العقلاني يتجنّب كل مظاهر الوثنية، فلا ينساق في نظرته للعالم إلى ما يشبه الوثنية والتصنيم. والوثنية المرادة هنا هي تأليه أشـياء ليسـت هي الله، وبتعبير فلسـفي "إطلاق الأمور النسـبية". فإذا جعل الإنسان من النسبي مطلقاً فقد نحت منه صنماً يعبده. وشهادة الدين الإسلامي "لا إله إلاّ الله" فلا معبود إلاّ الله، ولا شيء جدير بالتقديس والعبادة سوى ذات الباري عزّوجلّ. ومن ناحية يتفق جميع المسلمين على أن الله غير قابل للمشاهدة عياناً، فإذا كان الصحيح أن نعبد ربّاً لا يرى، كانت فحوى هذا الكلام أن كافة الأشياء المرئية ليست أهلاً للعبادة.

السـلطة، الثروة، النجاح الاجتماعي، المكانة الاجتماعية، الشخصـيات، العقائد، وحتى الدين، أصنام طالما عبدها الإنسان بدل الله. الدين أيضاً مما ينبغي احتراز عبادته، فمثلما أن الأنبياء والأئمة ليسوا هم الله ولا تصح عبادتهم، كذلك الدين لا يمثّل المعبود الكبير، ولا يصـح توثينه وعبادته. الدين ليس الله بل هو منزل من قبل الله. والصـواب هو عبادة الله دون الدين. والسـؤال الذي يثار في هذا الخضـم؛ كيف لنا أن نميّز ما نحن عاكفون على عبادته؟ يقدم علماء نفس الدين وعلى رأسهم أريك فروم أطروحتين للإجابة عن هذا الاستفهام:

الأولى: أننا إذا كنّا على اسـتعداد للتضـحية بكل شـيء من أجل شيء معين، ولسنا مستعدين للتضحية به من أجل شيء، فهو صنمنا الذي نعبده، وبهذا نكتشف أن الكثير من الناس يعبدون إلهاً غير إله الأديان التي ينتقونها، ويخالون أنهم يعبدونه.

والثانية: أن ننقّب في دواخلنا لنرى ما الذي نخضع لـه دون أي نقاش أو تمحيص، فإذا خضعنا لشيء دون نقاش ودراسة فهو وثننا الذي نركع في حضرته.

جاء في القرآن الكريم عن النصارى واليهود ﴿ ٱتَّخَذُوٓاْ أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَٰنَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ ﴾ ذلك أنهم أطاعوهم طاعة عمياء ولم يسـائلوهم عن شـيء، وهذه وثنية خلافها أن لا نتخذ مطلقاً سـوى المطلق، ونصـدق أن كل ما عداه أمور نسـبية. إن إطلاق النسـبي كما يرى تيليش أكبر معضـلة يواجهها المجتمع، فكل واحد منـا لـه صـنمه الـذي اتخذه إلهاً من دون الله وعكف علـى عبادته وطاعته. والمثير أن

الإمام الصادق عليه السلام سئل عن هذه الآية ﴿ ٱتَّخَذُوٓاْ أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَٰنَهُمْ ﴾ هـل عبدوهـم حقـاً كمـا يعبد الله؟ وهل طالبهم الأحبار والرهبـان أن يعبدوهم بدل أن يعبدوا الله؟ فكان جواب الإمام نفياً أن الأحبار والرهبان لم يقولوا للناس اعبدونا دون الله، وإنما عاملهم الناس معاملة لا تصـح إلاّ مع الله. ثم يضـيف الإمام أن الله وحده الذي يسـمع قوله دون نظر، بينما اليهود والنصـارى أخذوا أقوال أحبارهم ورهبانهم دون نظـر وتمحيصـ، فكانوا يصـدقونهم ويؤمنون لهـم لمجرد أنهم علماء دين وبدون أن يطالبوهم بالأدلة على مزاعمهم.

خلاصة القول: إنّ الإنسان اذا ارتبط مع عالم دين، أو أى إنسان آخر، بالعلاقة التي يجب أن تربطه بالخالق، فقد عبده واتخذه وثناً، فالله وحده هو الذي ﴿ لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ ﴾. المتدين العقلاني بتعبير دانتي يقلّم دائماً غابة حياته من الآلهة المزيفة. وهذه ممارسـة عقلانية بلا جدال، يقوم بها المتدين المتعقل، خاضـعاً لله وحده. فهل نحن كذلك فعلاً؟ كلا، بالتأكيد، فغاباتنا غاصـة بالآلهة المزيفة، وأبرزها عبادة الشخصـيات عبادة بعيدة كل البعد عن التوحيد، ولا تكاد تلمح حدودها الفاصلة عن الوثنية. وعبادة الشخصيات ليست حكراً على علماء الدين، لو عبد الطالب الجامعي استاذه فقد مسّه طائف من الوثنية.

لقد منعنا من عبادة كل ما سوى الله، حتى لو كان ديناً أو مذهباً دينياً أو شخصية دينية، وأمرنا أن نقلّم باسـتمرار غابات حياتنا من الأصـنام والآلهة المزيفة، فهل نحن فاعلون؟!

الفصل الثامن عشر

المعنوية جوهر الأديان(1)

يرتبط حديثي بشـيء أرتأي تسـميته ب- (مشـروع العقلانية والمعنوية)، ويشكل همي الأول ومادة اختصاصي خلال الأعوام الخمسة الماضية. وقد بذلت مساعي كبيرة فـي لملمـة أطراف هذا الموضـوع، عسـاني أوفـق في العثور على طريقـة للتوفيق بين الأمرين؛ العقلانية والمعنوية.

العقلانية والمعنوية ظاهرتان لا يوجد – في رأيي – مفر من أي منهما. لأن إنسان اليـوم بحاجـة ماسـة لهذين الأمريـن؛ اللذين يبدوان غير متجانسـين، على الأقل للوهلة الأولى كما يبدو، وللوهلة الأولى ايضا، ان كل الثقافات والحضارات العريقة في طول التاريخ وعرضه، اضطرت إلى تغليب أحد هذين الأمرين والتضحية بالآخر، رغم ان ايا من هذه الحضارات والثقافات لم تتخل تماما عن الأمرين معا.

هل بوسعنا الجمع بين العقلانية والمعنوية؟

نحن، شـئنا أم أبينا، أناس معاصـرون، وأهل حداثة. سـواء قلنا ان الحداثة صـفة لأفراد البشر، أم هي صفة المجتمعات الإنسانية، أم هي صفة للمراحل الزمنية والأعصار. وللحداثة بالطبع درجات ومراتب. قد اكون إنسانا حداثويا، ولكنك اكثر مني حداثة، وربمـا يوجـد مـن هـو اكثر منـا نحن الاثنين اكتسـابا لهذه الصـفة. وانطلاقا من هذه المراتب والدرجات، أمكن الحديث بشـأن حداثة ناقصـة وأخرى كاملة. بل بمقدورنا افتراضـ وجـود نمـوذج (Pattern) اعلـى للحداثة لم يبلغه أحد بعـد. وعلى أية حال؛ نحـن نذعـن بأننـا حداثويون بنحو أو بآخر. بالطبع، لو توخينا الدقة البالغة في الكلام، يمكن الاعتراف بوجود حالات نادرة بين القبائل البدائية لم تحظ إلى الآن بنصيب من الحداثة، ولكن لا ينبغي أخذ هذا النوع من القبائل بالحسبان، لا من ناحية حضورهم الثقافي، ولا من ناحية كثافتهم السكانية بالقياس إلى مجموع البشرية المتحضرة. وهذا الإهمال ليس من باب عدم الاحترام، بل على اعتبار عدم تأثير هذه الحالة النادرة والنائية على نتيجة البحث كثيرا.

نحن اذن حداثويون من جهة، ومؤمنون من جهة أخرى. وحتى لو أخذنا الإيمان بمعنى الالتزام بالأديان التاريخية القديمة، فإن عدد الناس غير المؤمنين في العالم سيكون

ضـئيلا جدا. أغلب الناس في هذا العصـر مؤمنون. وللإيمان بالطبع درجات ومراتب أيضـا. ولنتسـاءل الآن: هـل ثمة مفارقـة وتناقض في الجمع بيـن الإيمان والحداثة في المجتمع الإنساني؟ وهل يكون سلوكنا غير متجانس حينما نكون مؤمنين وحداثويين في آن واحد؟ هذا أولا. وثانيا: هل لنا ان نلتزم بأي شكل من أشكال القراءات للدين في هذا العالم الحديث الذي يتجه بنا نحو ما هو أحدث؟ هل بمقدور الإنسان الحديث أن يتمسك بما يشاء من قراءة للدين؟ جوابي عن السؤال الأخير هو النفي! ليس للإنسان المعاصر ان يتلقى الدين على غرار ما كان يتلقاه ويقرأه الإنسان القديم المحافظ. وفي ضوء ذلك، إذا لم يكن بوسع هكذا إنسان، القبول بالقراءة التقليدية للدين، فأمامه – إذا أراد أن يتصرف بصورة منطقية متوازنة – طريقان لا ثالث لهما:

الأول: أن يتخلى عن الدين نهائيا، وبالتالي يخسـر المزايا والخصـائص الإيجابية التي يتوفر عليها الدين على صـعيد الفرد (ان لم نقل بوجود هذه المزايا على صـعيد المجتمع أيضـا). علما بأن تخلي الإنسـان عن الدين يعقبه على الأقل شـعور بالفراغ الروحي والقلق والاضطراب.

والثانـي: ان يقبـل الديـن بهيئـة جديـدة وفهم جديد. ولك أن تسـمي هذا الفهم الجديد للدين بـ- (المعنوية)، كما أصنع أنا. وذلك أن لفظ الدين، في جميع اللغات، يتداعـى منـه إلـى النفوس والأذهان، مداليل ذات ايحاء عاطفي سـلبي، عدا ما فيه من مدلـول إيجابـي. مـن هنا أفضـل التعبير عن هذا الفهم الجديـد للدين بـ- (المعنوية). ولقائـل أن يقـول ان هـذه المعنوية يفصـلها عن الدين بمفهومه التقليدي، بون شاسـع. ولا أرى غضاضـة في قبول ذلك، فأنا على أي حال، أؤمن بهذا الفهم الجديد للدين لا بالفهم والقراءة التي يقدمها لنا المحافظون.

هذا مع الإذعان بأن الفهم التقليدي السابق كانت لـه في حينه معطياته الإيجابية، ولكنه اليوم غير جدير بأن ننحاز إليه، لا باعتبار الواقع، ولا باعتبار المصلحة؛ لا إذا كان همك الوحيد الوصول إلى الحقيقة (الرؤية الواقعية)، ولا إذا كان همك النجاة (الرؤية النفعيـة). فـي كلتـا الحالتين لا يمكن الدفاع عن الدين بالمفهوم القديم. هذا هو الذي يدعوني إلى التأكيد بإصرار على حاجتنا اليوم إلى المعنوية (Spirituality) لا إلى الدين بمفهومـه التقليـدي، رغـم اني لا انكر الجهد الإيجابـي للدين على مر التاريخ، واعتقد بوجوب عدم التخلي عن الدين.[1] ثم قد يقال – بعد بياننا لخصائص المعنوية – أنها هي الدين بلبه وجوهره، ولا مانع عندي من القبول بذلك أيضا.

---

(1) هـذا الوجـوب ليس بمعنى الإلـزام القانوني، بل تعبير عن ان تخلي الإنسـان عن الديـن يخلق لـه متاعب كثيرة.

ولكي نكوّن لأنفسنا تصورا صحيحا عن المعنوية، لابد لنا ان نفهم السبب في عدم قدرة الإنسان المعاصر على التعايش مع الفهم التقليدي التاريخي للدين. ولإدراك هذه المسألة يجب الرجوع إلى مفهوم الحداثة واستجلاء عناصرها وسماتها ومقوماتها، وفيما يلي عرض موجز لذلك.

عناصر الحداثة وسماتها

ثمة أوجه اختلاف بين الإنسان الحداثوي والإنسان التقليدي؛ سواء من الناحية العقائدية المعرفية، أو من الناحية العاطفية الشعورية، أو من ناحية الإرادة والعمل. في هذه الدوائر الثلاث يوجد تفاوت بين إنسان الحداثة وإنسان ما قبل الحداثة.

وبشكل عام، بوسعنا تصنيف عناصر الحداثة إلى صنفين رئيسيين؛ عناصر يمكن اجتنابها، وأخرى لا يمكن اجتنابها. أي ان هناك جملة سمات حصلت للإنسان الحديث بحيث لا يمكن تجريده منها بنحو من الأنحاء. وهناك مجموعة سمات يمكن ان يتجرد الإنسان الحديث عنها، ضمن عملية سآتي على توضيحها لاحقا. مثلا؛ أحد خصائص الإنسان الحديث وسماته هو الإيمان بالتطور، والقول بأن البشرية تسير نحو الأمام يوما بعد آخر. بيد اني اعتقد ان هذه الخصيصة والسمة مما يمكن سلبه عن الإنسان الحديث. أي بالإمكان إقناع الإنسان الحديث بأن القول بالتطور يمكن التخلي عنه. بالطبع هذا ليس بالأمر السهل، ولكنه ممكن على كل حال.

لو وافقنا على تصنيف سمات الحداثة وعناصرها إلى سمات قابلة للاجتناب وأخرى غير قابلة، يتعين علينا أن نذعن ان سمة ما من سمات الحداثة إذا كانت غير قابلة للاجتناب، فلابد من الإقرار بها كأمر واقع في وجود الإنسان الحديث، سواء كانت تلك السمة محمودة أو مذمومة، حسنة أم قبيحة، تعجبنا أم لا تعجبنا. وحتى لو أردنا أن نصنع من الإنسان الحديث إنسانا دينيا، يجب ان ندرك أن ذلك لا يتأتى دون الأخذ بالاعتبار تلك السمة أو الخصيصة. دعوني أضرب مثالا على ذلك؛ قبل ألف عام، كان أجدادنا يرتقون سطوح المنازل في ليالي الصيف ويشيرون لأطفالهم نحو السماء لينظروا إليها... ماذا كانوا يرون في السماء، وماذا كانوا يريدون من أبنائهم أن يروا ويقرأوا فيها؟ كانوا يريدون تنبيه أولادهم إلى عظمة الخلقة، فيقولون لهم: نحن البشر لو أردنا أن نبني سقفا، ولو كان صغيرا، سنحتاج – لا محالة – إلى أعمدة ترفع السقف، ولكن الله بنى هذا السقف الكبير العالي دون أعمدة وجدران،كانوا يتصورون السماء سقفا! وكانوا يلقنون أولادهم أن قناديلنا تحتاج دائما إلى الزيت لكي تبقى متوهجة، بينما قبة السماء تشتمل على قناديل تتلألأ لمئات السنين دون أن يخفت نورها ووهجها. السقف بلا أعمدة والقناديل بلا زيت، كانت تقود أذهان أجدادنا القدامى لرؤية القدرة

الالهية الكاملة وراء هذا الاعجاز. ولكن ما هي العقلية التي ننظر بها نحن إلى السماء اليوم، وما هي الأشياء التي نراها فيها، ونحرص على نقلها لأطفالنا؟ ليس ثمة فرق بين الانطباعات الحسية (Impression) التي نحملها، والانطباعات الحسية التي كان يحملها أجدادنا. النور الذي كان يخترق عيونهم هو ذات النور الذي يخترق الآن عيوننا نحن. لـم تتغيـر تركيبـة عيوننا ولا طبيعة النور. وما زالت النجوم تتألق وتتوهج، وتحدث في أعصـابنا ذات التأثيرات الحسـية القديمة التي كانت تحدثها في عيون آبائنا وأجدادنا. ولكن ثمة اختلاف جوهري كبير بين ما كانوا يقرأونه من خلال هذه الانطباعات وبين ما نتصوره نحن الآن. لم يعد بوسعنا النظر إلى السماء كسقف والى الكواكب كقناديل، فقـد كشـفت النظريـات الجديدة النقاب عن معانٍ أخرى لهـذه الأمور، بحيث لم يعد بمقدورنا حتى تلقين أنفسـنا فضـلا عن غيرنا، هذه الأمور. وهذا معنى ما قلناه من ان بعض عناصر الحداثة غير قابلة للتجريد عن الإنسان الحديث. حينما نعتبر بعض عناصر الحداثـة ممـا لا يمكـن اجتنابه والتخلص منه، فلا محيص لنا من التعايش معها، حتى وان بدت باطلة في نظرنا؛ على غرار سـلوك الطبيب مع المريض عندما يدعوه للصبـر والتحمـل حتـى تنتهـي الدورة الطبيعية للمرض، إذ لا جدوى من وصـف العلاج مادام لم يكمل المرض دورته، واذا اكتملت الدورة فلا داعي لوصـف العلاج، فلقد شـفي المريض ان من يريد دعوة الإنسـان المعاصـر إلى الدين، يجب ان يكون ملما إلماما وافيا بأسلوب التعامل مع النوع غير القابل للتفكيك من عناصر الحداثة.

امـا العناصـر الممكنـة التفكيك عن الإنسـان الحديث، فهي تنقسـم بدورها إلى قسـمين: العناصـر الحقة القابلة للتفكيك، والعناصر الباطلة القابلة للتفكيك، أو العناصر الحسـنة والعناصـر السـيئة.[1] فاذا كانت هذه العناصر من القسم الأول (الحسن الحق) فلا معنى لمعارضـتها بل اللازم قبولها، إما إذا كانت من القسـم الثاني (الباطل السـيء) فلابد إذن من مناوءتها، ولكن بالأسـلوب الذي يفهمه الإنسـان الحديث من مصـطلح المناوءة، أي المناوءة العلمية.

ملخص القول، اننا معنيون فقط بهذا القسـم الأخير، إذ لا قبل لنا بالعناصـر غير القابلة للاجتناب، ولا مشـكلة عندنا مع العناصـر القابلة للاجتناب إذا كانت من القسـم الأول الحسن، بل نرحب بهذا النوع من العناصر، فلا يبقى إلا القسم الثالث والأخير، وهي العناصر غير القابلة للاجتناب إذا كانت من النوع الباطل الرديء.

مفهوم المعنوية

(1) أستخدم الحق والباطل لوصف الأمور النظرية، والحسن والسيء لوصف الأمور العملية.

لا يدرك الإنسان ضرورة المعنوية إلا حين يستشعر أمرين: الحاجة إلى الدين، والإحساس بأن الدين بمفهومه التقليدي التاريخي الأصولي لا ينسجم مع عناصر الحداثة التي لا يمكن اجتنابها، أو عناصر الحداثة الممكن اجتنابها ولكنها حق. لو شعرنا بهذين الأمرين معا لن يكون بوسعنا الحديث عن الدين بمعناه المتعارف، في هذه الحالة إذا تعارض الدين مع عنصر غير قابل للاجتناب من عناصر الحداثة، فلن يكتب له النجاح، وكذلك لو تعارض الدين مع عنصر حق وحسن من عناصر الحداثة القابلة للاجتناب. حينها سنلجأ إلى القول بالحاجة إلى قراءة جديدة للدين لا تتعارض او تتقاطع مع كلا النوعين من العناصر الآنفة الذكر. وهذا هو ما أعبر عنه بالمعنوية.

العقلانية هي أكبر وأبرز خصائص الحداثة الغير قابلة للاجتناب. ومن هنا فان أول خصائص المعنوية، قدرتها على التوافق مع العقلانية والانسجام معها. حينئذ يمكن تعريف المعنوية بنحو آخر، والقول بأنها الدين المعقلن. وحتى يتعقلن الدين لابد من إنجاز عدةمهام. ولا أعني بالضرورة القيام بهذه المهام على صعيد المجتمع، وانما بمقدور كل شخص أن يقوم بمفرده بها اذا كان يرغب بأن يكون من أهل المعنى. وليس من الضروري أن تبادر للقيام بهذه المهمة، مؤسسات أكاديمية ومراكز دراسات على صعيد اجتماعي واسع، وان كان هذا الأمر مطلوبا في حد ذاته. المشكلة ان الفرد لا يستطيع البقاء بالانتظار حتى يتم تشكيل تلك المراكز والمؤسسات، وبالتالي هو مضطر للمبادرة إلى هذا الأمر بمجهود فردي، لكي يصحح نظرته للدين ولنفسه. هذه هي الملاحظة الأولى.

الملاحظة الثانية: ان هذه الأعمال التي ينبغي لكل فرد القيام بها، ليست مجرد فعاليات نظرية، بل لابد ان تكون مقرونة بنوع من الأعمال والرياضات الباطنية، كي يتاح لصاحبها التدين بالدين العقلاني، أو يكون معنويا. وهنا أرى من اللازم تعداد عناصر الحداثة وسماتها غير القابلة للاجتناب.

عناصر الحداثة غير القابلة للاجتناب

فيما يلي استعراض موجز للعناصر والظواهر التي لايمكن سلخها عن الحداثة، وهي:

1ـ اتصاف الحداثة بكونها منهجا برهانيا استدلاليا:

الأمر الذي لا يجعلها على وفاق مع القراءة التقليدية للدين التاريخي، كون الأخيرة ذات طابع تعبدي. والاستدلال والتعبدية على طرفي نقيض. ويعني مفهوم التعبد، انني حين اقول ان (أ) يعني (ب)، وتطالبني بالدليل، أكتفي بالقول في معرض الجواب: لأن

(س) من الناس قال كذلك. هذه هي الهيئة العامة للاستدلال على طريقة التعبد. وبقدر ما يستفزك هذا النحو من الاستدلال فأنت أقرب إلى عالم الحداثة، وبقدر ما تستسيغه فأنت بعيد عن الحداثة. انها لمن المغالطات الكبيرة في نظر الإنسان الحديث ان يقال له ان (أ) يعني (ب) لأن (س) قال ذلك، ولابد من التعبد بقوله!

أما المنهج البرهاني فله صورة أخرى مغايرة؛ فحين اقول أن (أ) يعني (ب) وتطالبني بالدليل، عليّ أن أجيبك مثلا بالقول: لأن (أ) يعني (ج)، و(ج) تعني (باء)، فنستنتج أن (أ) تعني (ب) وقد لا توافقني الرأي بأن (أ) تعني (ج)، وحينئذ لابد من الاستمرار بعملية الاستدلال، فأقول مثلا ان (أ) يعني (د) و(د) تعني (ج) فإذن (أ) تعني (ج)، وهكذا حتى تقتنع بمسير الاستدلال.

لن تكون حداثويا ما لم تكن مستعدا للمضي قدما بالاستدلال ما دام الطرف المقابل ما تزال عنده أسئلة واستفهامات، فلو وصلت في الاستدلال إلى مرحلة أن (ك) تعني (ل)، وسألك المقابل عن الدليل، فعدمته، وتشبثت بقول فلان أو فلان، تكون بذلك قد لجأت إلى التعبد، وهجرت دائرة الحداثة، لأن الأخيرة منوطة بعدم التهرب من الاستجابة المواكبة للمطالبة المستمرة بالدليل. واذا بلغنا النقطة التي نعدم فيها الدليل، فلابد لنا من السكوت حفاظا على سمة الحداثة في سلوكنا، وإلا فان الإصرار على النتيجة دون تقديم دليل هو التعبد بعينه، ومعه لا مجال لدعوى الانتماء إلى عالم الحداثة.

ان أول عمل في طريق تحقق المعنوية هو إلغاء عنصر التعبد من الدين، قدر الإمكان. وأورد القيد الأخير (قدر الإمكان) لسببين أذكرهما لاحقا. وتعود الاستدلالية في جوهرها إلى ما يعبر عنه تيليش بالاحتكام للذات (Autonomy) لا الاحتكام للغير (Heteronomy). الإنسان الاستدلالي ليس مستعدا إلا لقبول حكم نفسه، بينما الإنسان المتعبد مستعد للاحتكام للغير. نزعة الاحتكام للغير هي التي قادت أمثال فويرباخ وهيغل وتيار اليسار من تلامذته، إلى فكرة الانفصام عن الذات. يرى هيجل ان كل شخص يتسم بنزعة الاحتكام للغير، فهو يعاني من انفصام الشخصية، وذلك بغض النظر عن طبيعة الشخص الذي يحتكم إليه، ويتعبد بآرائه وأقواله، والذي قد يختلف من ثقافة لأخرى، ومن زمان لآخر، ومن فرد لآخر، ومن سن لآخر، ولكن ماهية التعبد تبقى هي هي، رغم هذه الفوارق والاختلافات. التعبد هو القبول بالرأي او الحكم لمجرد أن مصدره فلان.

2ـ عدم الوثوق بالتاريخ وقلة الاعتماد عليه:

طبعا ليس المراد من عدم الوثوق بالتاريخ، افتقار الإنسان الحداثوي للرؤية

التاريخيــة. كيــف، ومن الخصــائص المعرفية لإنســان الحداثة، امتلاكــه لرؤية تاريخية، للأشياء. بمعنى انه لاينظر إلى الظاهرة بحدود مقطعها الآني فحسب، بل يأخذ بالاعتبار امتداداتهــا فــي عمــود التاريخ، ان منطق الرواية التاريخية يقــول لنا ان النظر إلى مقطع واحد من ساق الشجرة لا يكفينا في التعرف عليها بالكامل، بل يجب النظر إلى جميع المقاطع. الإنسان الحداثوي يقول بعدم امكانية معرفة حقيقة الحكومة أو الدين أو الخط أو الرياضة بمجرد الاطلاع على وضعها الحالي، بل لابد من دراسة الأوضاع التي مرت بها هذه الظواهر والمقولات عبر التاريخ، وطبيعة التحولات التي شهدتها.

مع ملاحظة ان هذا النوع من عدم الوثوق بالتاريخ لا يعني بحال، عدم الاستفادة من العبر والدروس التاريخية بل المراد ان الإنســان الحديث، خاصــة بعد زمان ديفيد هيوم، أيقن بعدم امكانية الوصول إلى نتائج يقينية في باب التاريخ. عدم الثقة بالتاريخ يعنــي ان التاريــخ علــم احتمالــي لا قطعي. وهــذه (اللاقطعية) صــادقة بحق كل مقطع تاريخي، حتى لو لم يمض على الحادثة ســوى بضــع دقائق. ما أن تدخل الحادثة في عمود التاريخ، حتى يصــعب الحكم بشــأنها حكما جزميا يقينيا على غرار ما موجود في الرياضيات من الجزم بأن 2+2=4.

بل لا يمكن الوثوق بالحادثة التاريخية حتى بمســتوى اليقين الحاصــل في مجال العلوم التجريبية مثل العلم بأن "الماء يغلي في درجة 100مئوية". لقد لعب هيوم الدور الأكبر في اثبات ان قدرا من الشك موجود دائما بشأن وقائع التاريخ.

ان خصوصــية (اللاقطعية) تثير أســئلة كثيرة بشأن الدين، كون الأخير يتوقف على الإيقان بحصــول عدة حوادث تاريخية. في كل دين، لابد من تســليمك بحتمية وقوع جملة من الحوادث التاريخية كمقدمة ضرورية لاعتناق ذلك الدين. لن يكون بمقدورك الادعاء بأنك مســيحي، ومع هذا تنكر قضــية العشــاء الأخير وصــلب المسيح، وظهوره مجددا في غضون أيام بعد موته. ولكن إلى أي مدى يمكننا الجزم – حقا – بوقوع هذه الأحداث تاريخيا؟ ألفا عام هي المســافة الزمنية التي تفصــلنا عن تلك الأحداث، أضف إلى ذلك، ان أحدا لا يؤيد وقوع هذه الأحداث سوى المسيحيين أنفسهم.

على ان هذه الحادثة الدينية لم ينقلها ولا مؤرخ علماني. هذه قضية مهمة. ولديفيد هيوم كلام طريف في هذا الصدد. الرجل يتساءل: أي شيء اكثر جدارة بالتصديق؛ حادثة يرويها الف شــخص كلهم مســيحيون، ام حادثة يرويها مئتا مســيحي، وثلاثمئة بوذي، وأربعمئة مسلم، وهكذا؟ واضح ان الحادثة الثانية أجدر بالقبول، لأن الوارد في الحالة الأولــى أن يكــون لاشــتراكهم بالمســيحية دخل في حملهم علــى الاعتقاد بوقوع تلك الحادثة، بوعي أو بغير وعي. وكذلك الأمر لو كان نصف الألف شخص رجالا ونصفهم الآخر نساء. فان درجة الوثوق بالرواية ستكون اكثر، لنفس السبب الآنف الذكر، وهو

احتمال ان يكون للرجولة دخل في اختلاف الخبر، ولو عبر اللاوعي واللاشعور. والآن لنفترض ان الألف شخص كانوا من أديان مختلفة، وكان نصفهم من الرجال ونصفهم الثاني نساء، وبعضهم أثرياء وبعضهم الآخر من الفقراء، وهكذا بقية الاختلافات، اذ كلما زاد تنوع الجماعة الناقلة للخبر، زادت درجة الثقة والاطمئنان بوقوع الحادثة، ذلك ان كثرة التنوع تعني قلة الخصائص المشتركة، وقلة هذه الخصائص تعني قلة المصالح المشتركة، وحينما تقل المصالح، يتضاءل احتمال التأثر شعوريا او لا شعوريا بهذه المصالح، واختلاف الحادثة بوحي من ذلك التأثر. وفي ضوء ذلك أعاود طرح السؤال الماضي: هل نقلت هذه الحوادث الثلاث من قبل مفكر علماني يتعامل مع الدين بصورة حيادية؛ لا له ولا عليه؟

وعلى أي حال، فان هذه السمة من سمات الحداثة (أعني عدم الوثوق بما في التاريخ) يظهر انها مناقضة للدين، وبالتالي نكون مضطرين إذن للتقليل من درجة اعتماد الدين على الحوادث التاريخية، بينما الأمر يختلف على صعيد المعنوية، إذ هناك لا تعد الحوادث التاريخية ركنا من اركان الفكر والسلوك الديني.

3ـ الحداثة آنية – مكانية:

بمعنى ان من يقترح علينا حلا لمسألة (نظرية) أو مشكلة (عملية)، فلابد من اختبار هذا الحل، الآن، وفي هذا المكان، لمعرفة آثاره ونتائجه. ولا يعني هذا ان إنسان الحداثة ينكر بالضرورة وجود الآخرة وحياة ما بعد الموت، بمقدور الإنسان المعاصر أن يؤمن بالآخرة واليوم الآخر وحياة ما بعد الموت. لكن المهم أن يتم اختباره لهذه الأمور الآن، وفي هذه الدنيا التي يعدها مختبره العملي الوحيد. أحد معاني العلمانية هو أن كل ما تقوله وتدعيه، يجب ان يخضع للاختبار هنا حتى يتسنى لنا التأكد من صحة ما تقول. فلو اقترحت لنا دينا أو مذهبا أو مسلكا لحل مسألة أو مشكلة، ومن ثم وقفت على رؤوسنا وأمرتنا بأن نتبع هذا الحل المقترح بلا نقاش، على أمل ان تظهر نتائجه الإيجابية بعد الموت، فان إنسان الحداثة يرفض التعامل مع القضية بهذا الاسلوب إذ لا معنى له في نظره. إنسان الحداثة لا يقول بأن الحياة بعد الموت ليست موجودة، إنما يقول إنني يجب أن أفهم ذلك الآن. مثال بسيط على ذلك؛ انك لو ذهبت إلى الخباز لشراء الخبز، ولكنك أعرضت عن الشراء لعدم اختمار الخبز، سيقول لك الخباز: خذ الخبز الآن فاذا وصلت إلى المسجد سيختمر تلقائيا! والآن لو رفضت هذا العرض من الخباز، فهل يكون من حقه القول إنك لا تعتقد بوجود المسجد؟ نعم، من حقه ان يقول ان فلانا من الناس لا يعتقد بكون المسجد مكانا صالحا لاختبار الخبز من جهة الاختمار، وان المخبز هو المكان الوحيد المناسب للتحقق من هذا الأمر.

هـذا المثـال المبسـط، دوره في بحثنـا بيان حقيقة أن دينا مـن الأديان إذا ادعى شيئا معينا، فلابد من اختبار أثر هذا الشيء، في هذا الزمان وهذا المكان، لا في زمان ومكان آخرين. ومن ثم إذا كانت هناك آخرة، فسـتمثل النتيجة الاسـتمرارية لما لمسـته في الدنيا واستفدت منه، وان لم تكن هناك آخرة، فأنا لم أخسر الدنيا على كل حال. أما إذا قيل بأنه لا يمكن التحقق من صـحة هذا الحل المقترح للمسـائل والمعضـلات، إلا بعـد المـوت والدخـول فـي عوالم أخرى، فهذا الكلام مما لا ينسـجم مع المنهج العلماني في التعاطي مع الأشياء.

هذه الخصوصية للحداثة، تجعلها على غير وفاق مع نزعة الاهتمام بالآخرة التي تشـترك بها الأديان. الإنسـان الحديث شـبيه بعرفاء الثقافات السـابقة على الحداثة، من ناحية كونه يتعامل بالنقد لا بالنسـيئة. ومعنى هذا الكلام على مسـتوى المصـداق، أنه إذا كان يجب علي أن أصـلي وأصـوم وأحج، فلابد لي من استشـعار آثار هذه الأعمال والممارسات الدينية، أثناء حياتي بهذه الدنيا، عبر الإحساس بالبهجة والراحة والسكينة والأمل والرضا الباطني المعنوي. أما إذا كنت أؤدي جميع الطقوس والعبادات دون أن أجد في نفسي أثرا ملموسا لهذه الأعمال، ويكتفى بالقول لي إن هذا الأثر سيظهر في العالم الآخر، فمن الطبيعي أن أميل إلى الاعتقاد حينئذ بأن هذه الأعمال لا فائدة منها في هذه الدنيا. الفهم الذي يحمله الإنسـان التقليدي المحافظ عن الدين هو أننا نقوم بهذه الأعمال والعبادات دون أن نعرف ما الذي يسـجله الله في صـحائف أعمالنا. لا مكان في القاموس الديني التقليدي لشـيء اسـمه الشـعور بالراحة والأمل والطمأنينة في الدنيا. المهم عنده هو العالم الآخر، بينما الإنسان الحديث يرى ان الدين لابد أن يؤمن لـه هذه الأمور في هذا العالم، في الدنيا التي يعيش فيها الآن لابد ان يكون للعبادة آثار روحية محسوسة وملموسة، على نحو ما نشعر بالشبع بعد عملية الأكل.

المعنوية، في ضـوء ما مر، نوع نزعة تجريبية في الدين؛ مؤداها ضـرورة تجربة الدين في هذه الدنيا. بالطبع يمكن العثور على شواهد دالة على هذا المعنى والمضمون في الآيات والروايات. ولكني لا أريد جر البحث إلى هذا النطاق. يقول بعض العرفاء: ان هذا المعنى هو المراد من آية ﴿ وَمَن كَانَ فِي هَٰذِهِۦٓ أَعۡمَىٰ فَهُوَ فِي ٱلۡأٓخِرَةِ أَعۡمَىٰ ﴾ (الاسـراء – 27). أي ان مـن لـم يـر الأثـر فـي هذه الدنيا فلن يراه فـي الآخرة. طبعا يمكن القول انا نستطيع رؤية بعض آثار التدين في هذه الدنيا لا كل الآثار، وهذا كلام معقـول. المهـم أن نلمسـ أثرا هنا، وإلا فإن النتيجـة المنطقية المترتبة على عدم رؤية شـيء، هو لزوم الاسـتماع إلى كل المزاعم والتدين بها، لا فقط بكلام موسـى وعيسى وبـوذا وكريشـنا. علينـا الأخذ بكلام كل من يأتـي ويقول لنا عليكم بقراءة الدعاء كذا وكذا، صباح ومساء كل يوم.. والنتيجة تظهر بعد الموت، وليس لنا ان نعترض عليه،

لأنه سلك عين طريقة الأنبياء؛ الحوالة على ما بعد الموت! ولن يكون ثمة معيار واضح لحسم الخلافات الدينية وفض الدعاوى المتعارضة في نطاق الدين. هذا هو المقصود من اتسام الحداثة بكونها (آنية مكانية).

4ـ انهيار وتزلزل الأحكام الميتافيزيقية والقوانين الشمولية القديمة لما وراء الطبيعة:

لقد تزلزلت هذه الأحكام والقوانين في ذهن الإنسـان الحديث لأسـباب عديدة. ان ثمة صفتين رئيستين للأحكام الميتافيزيقية الكلاسيكية:

أ– المبالغة في الشمولية؛ من خيط الأبرة إلى عمود البيت؛ كل شيء صالح للتفسير في ضوئها. لو سألت أمثال ابن سينا وهيجل واسبينوزا، وآخرهم وايتهد، عن أي شيء، ينبرون لتفسـيره واعطائه مكانه الخاص به في منظومتهم الفكرية التي يعتبرونها شـاملة لـكل شـيء فـي عالم الوجـود. لديهم إجابات جاهزة عن كل سـؤال، سـواء تعلق بما قبـل المـوت أو بمـا بعده، بالحيوان أو الإنسـان أو الجمـاد أو النبات... من هنا يقال ان نظريات الميتافيزيقيا تتصـف بالشـمولية والجامعية (comprehensive). لا يوجد بين علماء ما وراء الطبيعة الأقدمين من يقول: أنا مختص في باب الجبر، وبالتالي لا تسألوني عن الجوهر والعرض. اما اليوم، فعندما تذهب إلى جامعة كمبريدج وتجد فيها استاذا مختصـا في الجبر، وتسـأله عن الجوهر والعرض أو الزمان والمكان يجيب انها ليسـت فـي نطـاق اختصاصـه، ولن يثير ذلك دهشـة عندك، بل علـى العكس تدرك ان الرجل من أهل الفن والاختصاص.

ب – تتميز أفكار ونظريات ما وراء الطبيعة بأنها: عقلانية، وشهودية، وأسطورية في آن واحد. أي ان ثلاثة أمور تتعاطى معها وتشكل مصادرها الأولية المعتمدة. العقلانية تعني العلية والاسـتدلالية (العقل هنا بمعنى reason)؛ والشـهودية بمعنى الاعتماد على العقل الشهودي (intellect)؛ والأسطورية تعني اشتمالها على قضايا ميثيولوجية.

ان نظريات ما وراء الطبيعة تسـتمد رصـيدها وتتغذى على هذه المصـادر الثلاثة؛ العقل الاسـتدلالي، والعقل الشـهودي،والعقل الاسـطوري. هكذا كان ابن سـينا والملا صدرا وابن ميمون وهيجل وتوما الاكويني وامثالهم. اما اليوم فان جميع هذه النظريات فقدت بريقها في نظر إنسان الحداثة، وتزلزلت بل انهارت لأسباب رئيسية ثلاثة. هذا هو نوع آخر من عدم الوثوق، يتعلق بما وراء الطبيعة. هذه الخصوصية للحداثة تتنافى مـع حقيقـة كـون الاديان ذات طابـع ميتافيزيقي ثقيل. والثقل هنـا بمعنى الوزن الكبير والصـلابة الشـديدة. لا يمكن لإنسـان الحداثة أن يقبل أو يتعايش مع هذه الميتافيزيقيا

الثقيلة التي تتصف بها الأديان. مثال على ذلك؛ أنت قد تتمرض وتذهب إلى العيادة ليفحصك الطبيب ويصف لك العلاج المناسب فتتناوله كي تتحسن صحتك. ولكن ماذا لو أبلغك الطبيب بأن هذه الوصفة لن تكون مؤثرة ما لم تعتقد بأنه حاصل على الشهادة من الجامعة الفلانية، وإلا فلا أثر للدواء. من الواضح أنك ستصاب بالذهول من كلامه هذا. والآن لو لم يقتصر الطبيب على ذلك وطالبك، بالاضافة إلى هذا، بالاعتقاد بأن الطبيب فلانا وفلانا هم من تلامذته، وذلك كشرط ثانٍ لتأثير الدواء. ماذا سيكون رد فعلك إزاء هذه المطالبات المقرفة؟... دون شك ان إكثاره من هذه الشروط والمطالبات، تورثك المزيد من الشك في مؤهلاته كطبيب.

هكذا الحال مع الأديان التقليدية، حيث تشترك جميعا – مع اختلاف الدرجات – باعتمادها بنحو أو آخر على قناعات ميتافيزيقية ثقيلة؛ بمعنى انه يتعين عليك لكي تفوز بالنجاة، أن تعتقد بقائمة طويلة من الغيبيات. يقول كيركغارد: "ان النجاة تحملنا على الاعتقاد بكثير من القضايا المتزلزلة". أما لو قال لنا الطبيب بأن هذه الوصفة ستنفعك سواء اقتنعت بشهادتي وكفاءتي ووثاقتي أم لا، فلا شك ان ذلك سيحملنا على الاعتقاد بصحة هذه الوصفة، لعدم وجود أمور ميتافيزيقية وراءها، ولكونها لا تلزمنا بالاعتقاد بأمور كثيرة خارج نطاق الدواء وأثره.

الأديان ذات طابع ميتافيزيقي مركز، وان اختلفت بدرجة ذلك. يقول بوذا في هذا المجال: أخضعوا ما أقوله للاختبار، فان صح فاعملوا به، والا فلا. وكان يؤكد دوما على عدم كونه معصوما من الخطأ، ويحذر أتباعه من التعامل معه على غير هذا الأساس. (بالطبع لم يلتزم البوذيون بهذه النصيحة فأخذوا يؤلهون بوذا! وهذه القضية تعود إلى مشكلة تبحث في علم الاجتماع الديني). على أي حال. ثمة تلازم بين الأديان وبين الإيمان بما وراء الطبيعة، فالبوذية نفسها تفرض على اتباعها الإيمان بالتناسخ وبكارما وسامسارا، ومن لا يؤمن بذلك لن يكون من اتباع بوذا حقا!

الواقع، ان المعنوية نوع ديانة؛ تختزل فيها الجوانب الميتافيزيقية إلى أدنى حد ممكن. هذه الايام هناك من يروج لأساليب علاج روحي، فيقول مثلا: اعمل هذا ال- (meditation) وسترى النتيجة في غضون ثلاثة أشهر دون أن يلزمك الاعتقاد بشيء. لقد أصبح طبهم الروحي شبيها جدا بطبهم البدني الجديد، حيث لا ضرورة فيه للاعتقاد بأي شيء، كي تكون الوصفة الطبية مؤثرة. هذا النوع من الطب الروحي يمثل مظهرا من مظاهر المعنوية، وذلك ان البعد الميتافيزيقي فيه مخفف إلى أبعد الحدود.

5ـ سلب القدسية من الأشخاص:

ان أحد سمات الحداثة هو الدعوة للمساواة (Egalitarianism). الحداثة تنظر إلى

جميع أبناء البشر بنظرة واحدة من الناحية المعرفية. المساواة تعني النظر إلى الجميع بعين واحدة، ومعنى ذلك ان كل من يدعي شيئا فلابد أن يأتي بالدليل عليه، فان فعل قبل كلامه، والا فلا. وهذا يعني تجريد الأشخاص من (القدسية)، التي هي – بالطبع – لفظ مبهم وغير مفهوم، لكنني لم أعثر على غيرها.

وعلى كل حال، حينما اقول (تجريد الاشخاص عن القدسية) تفهمون معنى ما، وهذا المعنى هو مرادي من التعبير. هذا الأمر يتقاطع مع ما هو سائد على صعيد الأديان من القبول بتقديس الأشخاص، بل وتأليههم أحيانا. بوذا الذي كان يحذر اتباعه من تقديسه صار في نظرهم إلها، فما ظنك بأولئك الذين كانوا يرون لأنفسهم مكانة متميزة عن الناس. طبعا الانصاف يقتضي هنا الاعتراف بأن أحدا من مؤسسي الأديان والمذاهب المعروفة في عالم اليوم لم يكن يرى لنفسه ميزة خاصة تجعله فوق مستوى السؤال والمناقشة. بيد ان حالنا بالنسبة لهؤلاء، حال ذينك المريدَيْن اللذين تنازعا في أفضلية خط مرشديهما؛ فقال الأول: خط مرشدي أفضل من خط مرشدك، وقال الثاني: بل خط مرشدي هو الأفضل. واحتدم النزاع وقررا الاحتكام إلى نفس المرشدين، فقال أحد المريدين لمرشده: أنا اقول ان خطك أفضل من خط فلان، ولكن مريد فلان يقول ان خطه هو الأفضل، وجئنا نحتكم إليك. تأمل المرشد قليلا ثم قال: للإنصاف، خط فلان افضل من خطي.

خرج المريدان من (المحكمة) فقال المهزوم منهما: ان مرشدي لا يعرف حتى قيمة خطه!

اليوم أيضا، هناك الكثير من أتباع الأديان والمذاهب في العالم يقولون: نبينا كان إلها، لكنه لم يعرف بذلك!

بوسعك القول ان الإنسان، حتى في عالم المعنوية، قد يرجع إلى شخص آخر كالأستاذ (ولا أقول الشيخ أو المرشد أو المريد). ولكن لا تنسى أيضا أن الرجوع إلى الأستاذ غير تقديسه. هذا الرجوع هو بمنزلة الرجوع إلى الطبيب. انك لا تستطيع ان تطوي العالم كله بحثا عن جميع الأعشاب الطبية وامتحانا لآثارها في علاج مرض جسماني، بذريعة عدم رغبتك باستشارة الطبيب. سيقال لك انك لا تستطيع تجاهل الطريق الطويل الذي طوته البشرية عبر آلاف السنين لتبدأ من الصفر. عليك – اذن – مراجعة الطبيب، لكن اذا رجعت إليه لا يحق لك القول ما دام الطبيب هو فلان، فان كل دواء يصفه سيكون ذا أثر. لا ينبغي لك ان تقول ان علينا اختبار كل الأعشاب والأدوية من جديد، كما لا ينبغي لك أن تعتمد اعتمادا مطلقا على قول الطبيب، وتعتقد بأن كل دواء يصفه فهو الدواء الصحيح والمؤثر. هاتان حالتان متطرفتان، وعليك انتهاج السبيل الوسط بينهما. لا نبدأ الطريق من الصفر، ولا نثق ثقة مطلقة بما يقوله الطبيب،

ما لم نلمس آثاره العملية التي تظهر بعد تناول الدواء. الرجوع إلى الأستاذ في نطاق المعنوية أمر وارد جدا، ولكن بقصد اختصار المسافة، وتفادي البدء من الصفر. ولكن كيف تتم عملية الاختصار هذه؟ الجواب: انها تتم عبر تجربة الوصفة التي يقدمها الطبيب، فان كانت مؤثرة فيها، والا فلست مجبرا على الالتزام بهذه الوصفة حتى مع عدم التأثير. هذا هو معنى عدم تقديس الأستاذ. نحن نخضع كلام الاستاذ للتجربة والامتحان، فاذا نجح في الامتحان أخذنا به والا فلا. هذه هي السمة الخامسة من السمات التي يفتقر إليها الدين التاريخي والقراءة التقليدية للدين.

6ـ ان للأديان التاريخية أحكاما ومتعلقات وتبعات؛ يدرك الإنسان الحديث انها نتيجة اتصاف هذه الأديان بكونها محلية (Locality):

حينما تلقي نظرة عابرة على كل دين ومذهب تاريخي، ستلاحظ ان الكثير مما في هذه الأديان من تعاليم نظرية أو أحكام عملية، ترجع في الحقيقة إلى كون هذه الأديان ظهرت في مقطع تاريخي خاص، وموضع جغرافي خاص، وفي ظل ظروف واوضاع ثقافية وحضارية خاصة. القرآن يقول: ﴿أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى ٱلْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ﴾ ولم يقل: "أفلا ينظرون إلى الفيلة كيف خلقت"، بينما اغلب الاستعارات والتشبيهات الواردة في الديانتين البوذية والهندوسية تركز على الفيل، على اعتبار أنه الحيوان الأكثر حضورا في شبه القارة الهندية؛ منطلق هاتين الديانتين. هذا الأمر يعتبر في غاية الوضوح، ولكن إذا توغلنا اكثر فالقضية تزداد غموضا، فالقرآن يصف حوريات الجنة بوصف (الحور العين) وتعني باللغة العربية ذوات العيون السوداء الواسعة، وذلك بحكم ملاحظة أدوات الجمال عند العرب آنذاك. لذا، لو ظهر هذا الدين في مكان آخر من العالم – اليابان مثلا – لاختلفت أمور كثيرة، فالشاعر الياباني يتحدى غريمه بالقول: ان عين معشوقتي بحجم عين الديك بينما عينا معشوقتك كبيرتان! ويبدو ان الذوق الجمالي في اليابان آنذاك يستحسن ان تكون العينان صغيرتين كعيني الديك، ويستهجن العيون الواسعة. فهل كان القرآن سيصف حوريات الجنة بوصف (حور عين) لو كان نزل في اليابان آنذاك، أم ان الأمر خاص بالمجتمع العربي الذي كان يفتتن بالعين الواسعة، كما يقول الشاعر: " عيون المها بين الرصافة والجسر ".

الواقع ان المعنوية تقتضي تجريد الأديان من كل المتعلقات المرتبطة بخصوصية كونها محلية (Locality). لو لم يظهر الدين الإسلامي في جزيرة العرب لما وصفت الجنة بعدم وجود الشمس فيها. الإنسان العربي كان يعاني كثيرا من حرارة الشمس اللاهبة هناك. بينما لو قيل للإنسان البريطاني ان الجنة لا شمس فيها سوف يتبرم كثيرا ويقول: ما فرقها اذن عن لندن؟! الخصوصية المحلية (Locality) موجودة في جميع

الأديـان والمذاهب. وتنسـحب هذه الخصوصـية على نفس الأحـكام والتعاليم. وحتى نصـل إلى (المعنوية) لابد من تقليم جميع الأمور المحلية (Local)، وصـولا منها إلى الأمور العامة (Universal).

حينما نعتقد بأن جميع الناس المتواجدين في أمكنة وأزمنة مختلفة، من الممكن ان يكونـوا مـن أهل السـعادة بالرغم من اختـلاف عقائدهم، فهذا يعني انك تذعن بان تلك العقائد المختلف حولها لا دخل لها في تحقيق السـعادة أو الشـقاء. وهذا يعني بدوره ان تلك العقائد ذات خصوصية محلية (Local).

ان الرؤيـة التاريخيـة التي يحملها الإنسـان الحديث عن الأديان قادته إلى الإيمان بأن الكثير من عقائد الأديان وأحكامها وتعاليمها ذات طابع محلي؛ مرحلي وموضعي وظرفي.

اليـوم، ثمـة روح حاكمة على فضـاء المعنوية؛ مؤداها: ان الدين للإنسـان وليس الإنسـان للدين،أي ان الدين جاء لخدمة البشـرية. وعلى حد التعبير العيسـوي (السـبت للإنسان وليس الإنسان للسبت). لا يمكن، في ضوء ذلك، ان نعطل الخدمة للإنسانية مراعاة لحرمة السبت. هذه القراءة قراءة معاصرة مفادها ان لا شيء اكرم من الإنسان. وحيـن نقـول ان كل شـيء (في خدمة الإنسـان) فنحن نقصـد المعنـى الدقيق لما بين الحاصـرين، وليـس الخدمـة التي تتركـز على الجانب المادي في حياة الإنسـان. وفي تقديري، انه لابد للمعنوية ان تتخذ لنفسها (شاكلة) على نحو ما أبينه، وعلى الأديان، إذا أرادت ان تكون في خدمة الإنسـان الحديث، أن تنظم نفسـها على هذه (الشـاكلة) أيضا، وحينها يلزمها القيام بجميع الأعمال التي مرت الاشارة إليها.

أول الأعمال التي يجب القيام بها على خطى تحقيق (الشاكلة) المعنوية، هو تحديد مشكلات الإنسان ومعضلاته. لو تطالع الكتب المؤلفة في مجال الطب النفسي وعلم النفس، أو تلقي نظرة عابرة عليها، ستدرك بطبيعة الحال ما هي المشاكل والمعضلات النفسية التي يعاني منها البشر. ففي هذه الكتب يمكن العثورعلى الأمراض والمشاكل مصنفة في انواع وأقسام. وكذلك لو طالعت كتب الاجتماع وخاصة ما يؤلف منها في دراسـة الأمراض والعاهات الاجتماعية، سـتواجه هناك أيضـا قائمة عريضة من المشاكل التي يعاني منها إنسان اليوم على المستوى الاجتماعي. وكذلك الأمر مع كتب الاقتصاد والبيئـة والطبيعـة والفكـر والثقافة. ولو جمعت كل هذه المشـاكل والعاهات في قائمة واحـدة، فسـوف يربـو العـدد على الآلاف من المشـاكل الفرديـة والجماعية، الفكرية والثقافيـة، الاجتماعية والسياسـية والاقتصـادية، العلمية والتربويـة، المعرفية والعقائدية، النفسية والعاطفية، والمشاكل المرتبطة بميدان الإرادة والعمل. وبنظرة فاحصة في هذه القائمة الطويلة من المشاكل والمعضلات سنكتشف انها منتظمة في سياق طولي، بمعنى

ان بعض هـذه المشـاكل ناشـئ عـن البعض الآخـر منها؛ بحيث لو لـم تكن هذه لما وجدت تلك، وهكذا في سياق ترتيبي متعاقب يتعين على كل دين ان يكشف للإنسان الحديث عن تلك المشـاكل التي تمثل الأرضـية لبقية المشـاكل والمعضـلات، بنوعيها النظرية والعملية. ومن هنا، فان مجرد تحديد المشاكل على كثرتها لا يحل العقدة، بل لابد من رسم المخطط الهرمي المقلوب لهذه المشاكل، وتسليط الضوء على المشكلة الأساسـية. ولذلك ثلاث حالات وصـور: اما ان نعرف ما هي المشـكلة التي تنبع منها سـائر المشـاكل والمعضـلات. أو أن نعرف سـبب المشـكلات، أو ان نعثر على أكبر المشاكل والمعضلات، هذه هي المرحلة الأولى.

المرحلـة الثانيـة هي معرفة جذور هذه المشـاكل وعللها. أما المرحلة الثالثة فهي محاولة التعرف على طريقة الحل لتلك المشاكل. والمرحلة اللاحقة هي ماهية الأساليب العملية الكفيلة بالوصول إلى هذا الهدف، وذلك لأن من الممكن اكتشاف حل نظري لمشكلة معينة، ومع ذلك نجهل الأسلوب العملي لتحقيق هذا الحل. لا يكفيك ان يقول لك الطبيب النفساني: إن مشكلتك هي الحسد والحل أن تتفاداها. المهم ان يبين لك طريقة عملية للتخلص من الحسـد. والمرحلة الخامسـة والأخيرة معرفة ما هي الضـمانة للنجاة. ذلك انني قد اوفق في تحديد المشـكلة، وتشـخيص طرق علاجها، ولكن من يضمن لي ان اوضاعي سوف تتحسن؟!

في الديانة الهندوسية يقال عادة ان الضامن لتحسن اوضاعك هو قانون (كارما). وفي المسـيحية؛ الضـامن هو لطف الإله. أي لطف شـخص لا قانون. اذا تمكن كل دين من صـياغة منظومة ذاتية على هذا النحو والشـاكلة، فسـوف يكتب لـه النجاح في دنيا اليوم، علما ان صـياغة منظومة كهذه مرهون بإنجاز الوظائف التي تمت الإشـارة إليها آنفا.

وفي تقديري، ان المسـألة والمشـكلة الاساسـية للبشرية تكمن في العذاب والألم والمعاناة، وللمصاديق بحث آخر، ولابد من العمل على تحديد سبب هذا الألم، والسبل العملية لرفعه، وما هي الضمانة للسعادة والنجاة. (النجاة هنا بمعنى التخلص من سبب الألم أيا كان). هذا خلاصة ما أردت قوله حول مقولة المعنوية.

علينا السعي للجمع بين العقلانية والمعنوية، لكي لا نواجه مصير الأمم والحضارات التي تمسكت بالعقلانية وضحت بالمعنوية أو قامت بالعكس، وأدى ذلك إلى بوارها. مثلا؛ الحضارة الهندية القديمة تمسّك أهلها بالمعنوية على حساب العقلانية فاندرست حضـارتهم. والحضـارة الغربية الحديثة تمسـكت بالعقلانية وضحت بالمعنوية، ولذلك سـوف تصـل إلى طريق مسـدود. وهذا ما دعا موروآ ومن ثم أندريه مالرو إلى القول: ان المسـتقبل سيشـهد زوال البشـر، أو بقاء البشر المعنوي. وهذا تحذير صريح من ان

الحضارة الإنسانية الحديثة، بسبب افتقارها إلى المعنوية، فهي في طريقها إلى الزوال.

اسئلة على هامش الندوة

□ **في القسم الأول من حديثكم ضربتم امثلة لبيان اختلاف الرؤية نحو الكون بين الإنسان التقليدي والحديث. ما هو تحليلك لموقف اولئك الذين يريدون مواصلة الحياة وفق الرؤية التقليدية للدين؟ مثلا، بعض السادة أثبت في درس النجوم ان جزءا من الكرة الأرضية غير مأهول، ومهما حاولنا إقناعه ان المكان الذي يقصده هو استراليا لم يقتنع! ويحتج علينا بأن براهينه تثبت له بأن هذه الناحية من الكرة الأرضية ليست مأهولة، ما هو تفسيركم لهذا الأمر الغريب؟**

■ في تقديري؛ ثلاثة عوامل يمكن ان تؤدي إلى هذا الوضع. تلاحظون طبعا ان البحث يجري على صعيد علم النفس؛ وبالذات في فرع من فروعه يعرف باسم (علم نفس التعصب واستباق الأحكام) عمل فيه تشايلدز وأمثاله.

العامل الأول: هو أن تصل إلى النتيجة عبر مبدأ يبدو في نظرك متقنا إلى حد لا تعير اهتماما لغرابة النتيجة. وهذا وضع يتفق حصوله حتى في مجال العلوم. كأن يصل عالم فيزياء – مثلا – إلى قناعة بأن الكون متكون من17.33 . وحينما تسأل هذا الفيزياوي (هاوكينغ مثلا) هل بوسعه ان يتصور عالما ذا 17.33 بعدا، يجيبك ان لديه برهانا يقوده إلى هذه النتيجة العجيبة، وانه كلما تمعن في مقدمات هذا البرهان لم يعثر على نقطة خلل فيها، لذا هو مضطر إلى القبول بالنتيجة وتبنيها رغم شعوره بأنها لا تنسجم مع العقل السليم. بلى حينما يصل الإنسان إلى نتيجة غريبة، تقوده هذه الغرابة إلى معاودة النظر في المقدمات وفحصها بدقة. ولكن اذا لم يعثر بعد هذا الفحص الدقيق على نقطة ضعف في المقدمات التي أوصلته إلى تلك النتيجة، لابد وان يلتزم بها وان خالفت العقل والذوق السليم.

في هذا الضوء، اعتقد ان ثمة مقدمات قادت ذلك السيد إلى القول بأن المكان الفلاني ليس جزء من الربع المأهول من الأرض، بل هو جزء من الأرباع الثلاثة غير المأهولة منها. ويبدو ان تلك المقدمات كانت متقنة جدا في نظره، بحيث لم يجد بدا من الالتزام بالنتيجة.

العامل الثاني المساعد على تفسير وضع كالذي أشرتم إليه في المداخلة، هو ان تكون شخصية المرء مرتبطة بنظرية معينة. افرض انني وضعت نظرية في الفيزياء أو الرياضيات أو غيرها من العلوم، وأسميت تلك النظرية بالاسم الفلاني. وبطبيعة الحال ستزيد هذه النظرية من مكانتي العلمية في الأوساط الجامعية والعلمية، وربما تناط بي مجموعة مناصب متقدمة إثر ذلك، وتجرى معي المقابلات الصحفية والتلفزيونية،

ويظهر لي أنصار ومؤيدون... وبعد مدة، وبسبب النقود التي يوجهها علماء آخرون لنظريتي، أو على أثر التحول الفكري الحاصل عندي، أكتشف تدريجيا خطأ النظرية الأولى. ولكني أجد في الوقت ذاته ان اعترافي بخطأ هذه النظرية يعني التفريط بكل السمعة والوجاهة العلمية التي اكتسبتها جراء اقتران تلك النظرية باسمي. هاهنا يصبح من الصعب جدا العثور على أمثال فيتغنشتاين ممن لا يتوانى عن حمل معوله وتهديم نظريته الأولى دون تردد أو محاباة. ان احد البلايا التي يمكن ان نواجهها هو ربط أنفسنا بنظرية أو فكرة نوجدها، إذ لو صادف التوصل ذات يوم إلى بطلان هذه النظرية من الناحية المنطقية، ربما يصعب علينا نفسيا القبول بهذا الأمر.

العامل الثالث المؤثر في هذا المجال هو التعبد، فلعل صاحبنا تجاوز العاملين السابقين ولكنه وجد هذا الأمر في حديث في كتاب بحار الأنوار – مثلا – فاضطر إلى التمسك به على سبيل التعبد.

□ **مجمل حديثكم تعلق بالجانب السلبي للمعنوية دون الإيجابي منه؛ أي انكم قلتم ان المعنوية لا يوجد فيها كذا وكذا، ولكن ما هي المعنوية وما الذي يوجد فيها، وما هو الدليل؟**

■ في معرض الإجابة، أنوه بثلاث ملاحظات:

الأولى: ان المعنوية عبارة عن اتجاه (Approach)، وليست بمذهب، وشأنها في ذلك شأن الوجودية التي هي الأخرى ليست مذهبا، وانما اتجاه في النظر إلى العالم. وبالتالي قد تجد خمسة أشخاص يذهبون في هذا الاتجاه، ولكن لكل منهم نظريته الخاصة به ومذهبه في التفكير. ثمة فرق بين المذهب والاتجاه والنهضة، كل واحد من هذه المقولات الثلاث يعني شيئا غير ما يعنيه الآخر. ليس من الضروري ان يتوصل جميع أنصار المعنوية في العالم إلى نفس السلسلة من المبادئ الثابتة بينهم على سبيل الاشتراك، كلا، فالمعنوية ليست اكثر من اتجاه في النظر إلى العالم عموما، والى الدين كظاهرة خاصة. ولذلك من الطبيعي جدا مشاهدة مذاهب عديدة تنضوي جميعا تحت اتجاه المعنوية.

الثانية: ان عصرنا الحالي يشتمل على جنين انعقدت نطفته ابان القرن التاسع عشر، واسمه الدين الجديد (New Religion) وقد يطلق عليه اسم التيارات الدينية الجديدة (New Religious Movements). ويمكن عد هذه الظاهرة البذر الأول للمعنوية، فيقال ان المعنوية ليست بالشيء الجديد، بل لها سابقة تمتد زهاء قرن ونصف. بالطبع؛ ما من شيء من تيارات الدين الجديدة ينطبق على ما أحمله في ذهني عن المعنوية، بل هناك وجوه اشتراك ووجوه افتراق واختلاف مع جميع هذه التيارات والحركات الدينية الجديدة.

الثالثة: انك تطالبني ببيان الأوصاف والعناصر الإيجابية للشيء الذي أؤمن بصحته.

وهـي وظيفـة تبقـى علـى عهدتي، ولابد لي أن أبيـن لاحقا العناصـر الإيجابية للمعنوية التـي أقـول بهـا، من قبيل: رؤيتها المعرفيـة، ورؤيتها الكونية، ورؤيتها للإنســان والقيم والوظائف. ومن ثم قد تخضع هذه العناصر لعملية نقدية في البعدين النظري والعملي.

□ **سـؤالي حول السـمات التي ذكرتم للحداثة وللإنســان الحديث، الظاهر انها متداخلة بعضـها مع بعض، بل يمكن القول باندراجها جميعا تحت خيمة الصفة الأولى (البرهانية).**

■ لا أوافقك الرأي في ذلك، وأعتقد انها تندرج تحت خيمة العقلانية لا البرهانية. والأخيرة أحد مقومات العقلانية وعناصرها المهمة، بل هي أهم تلك العناصر والمقومات.

□ **كإنسان حداثوي يتبنى العقلانية، أستطيع افتراض وجود شبكة وجودية واسعة، تكون لذاتي فيها أوسع وأبعد من اللذائذ الدنيوية، الجسمية الفردية. ولأجل ذلك يمكن أن أتطلع إلى اللـذات المعنويـة واللـذات الأخرويـة وحتـى اللـذات الاجتماعيـة. وهكذا يتاح لي الجمع بين العقلانية، وبين رفض الحالة الآنية – المكانية.**

■ جوابا على هذا الكلام، اذكر ملاحظات ثلاثا:

الأولى: ان ثمة مغالطة تكرر دائما في فلسفتنا وكلامنا، وهي موجودة في نتاجات لعلماء مازالوا على قيد الحياة، وذلك ان الإنســان لو قال إن لديه شـكا أو شـبهة أو مناقشة في أمر معين، فيقال له: وهل وقوعه محال؟ فيجيب بأنه ليس بمحال. فيقال على البديهـة: إذن هــو واقــع! كأنهم بذلك يحاولون إثبات وقوع الشــيء من خلال إمكانه. في الواقع ان عكس هذه القاعدة هو الصحيح، فيقال "أن أدل دليل على إمكان الشيء وقوعه". لا يمكن اثبات وقوع الشــيء على أســاس إمكانه، الممكن هو عكس ذلك، أي ان وقوع الشــيء هو الذي يدل على امكان ذلك الشــيء. أريد القول انه ليس من المستحيل ان يوسع الإنسان افق نظرته ويفترض وجود مساحة واسعة جدا من الأشياء (لذائذ أو غيرها)، ولكن أليس من اللازم أن يكون ثمة رجحان معرفيّ لهذه التوسـعة بالنسـبة إلى عدمها؟ بالطبع لابد من ذلك. وكلامنا في وجود هذا الرجحان – معرفيا – وعدم وجوده. هل هناك رجحان معرفي يدعوني لكي أضـحي بالسـعادة والطمأنينة والرضــا الباطني والمعنوي للحياة هنا على أمل الفوز في الآخرة بشــيء يعوضـني عن كل هذه الأمور؟ من أين لنا بهذا الرجحان؟ ليس من المسـتحيل أبدا ان يأتي شــخص ويزعم ان كل الدين جاء من أجل مرحلة ما بعد الموت. ولكن هل لي ان اوافق على هذا الادعاء لمجرد انه غير مستحيل. كلا، بالطبع، لابد أن تكون هناك ميزة ترجيحية تجعلني أميل إلى القبول به.

الثانية: انكم عددتم اللذة الجمعية في جملة اللذات التي قلتم ان الإنسان بمقدوره توسيع افق نظره ليصبح شاملا لها. وانا اعتقد ان اصطلاح (اللذة الجمعية) ينطوي على مفارقة ويستبطن تناقضا في حد ذاته. ذلك ان اللذة لا يمكن ان يستشعرها الا الفرد،

وان بدت لذة جمعية، اذ لا يتم ادراك اللذة والاحساس بها إلا في ذهن وضمير الإنسان الفرد، فتؤول اللذة الجمعية في النهاية إلى الفردية ولو بالواسطة.

الثالثة: لم أقل ان الحداثة تستلزم بالضرورة انكار المعاد وحياة ما بعد الموت. الحداثة تقول: سواء وجدت حياة ما بعد الموت أم لا فلابد من اختبار وتجربة هذا الأمر هنا في هذه الدنيا، فإن نجحت في عبور هذا الامتحان والخروج بحصيلة عملية ملموسة، نتبنى ذلك، فان كانت هناك آخرة فزنا بها، وان لم تكن موجودة لم نخسر شيئا على كل حال. اما إذا لم يمكن اختبارها عمليا في هذا العالم، فلن يكون بوسعنا الالتزام بحياة ما بعد الموت جزافا، وهذا غير قضية إنكار الحياة الأخروية.

□ **لم اقصد سوى توسيع نطاق اللذة والألم.**

■ لا اشكال في توسيع نطاق اللذة والألم. ولكن ألا توافقني الرأي في أن للأشخاص المختلفين مطاليب واقتراحات مختلفة، فلو سعى الجميع إلى تأجيل حساباتهم إلى مرحلة ما بعد الموت، كيف سيتاح لنا الفصل بين هذه الدعاوى المتعارضة؟ وفي النهاية، لا مناص من أن يكون لدينا امتحان في هذه الدنيا ولو بالمقدار الذي يصحح إطلاق الاسم عليه.

□ **اعتبرتم ان للإنسان الحديث - بالضرورة - نزوعا نحو اللذة. ولكن بوسعنا القول ان إنسان الحداثة ذو نزعة مصلحية. وبالتالي، من الوارد لإنسان الحداثة ان ينحى منحى مصلحيا في التعامل مع التعاليم الدينية والحرص على اختبار آثارها ونتائجها، مع الأخذ بالاعتبار معرفة الإنسان الحديث بأحواله الباطنية (ومنها اللذة كأمر باطني له علاماته الكاشفة عنه).**

■ فليكن، ولكن ما هي المصلحة؟ على ان الإنسان الحديث يوصف بكونه (Sentimentalist)، أي ان معياره في كل شيء هو اللذة والألم. بيد ان مصلحتك تكمن في نفس اللذة والألم. ليست المصلحة الا ذلك الشيء الذي يؤول في النهاية إلى اللذة. ولهذا حينما أتطرق في حديثي إلى اللذة والألم، أؤكد أنني أقصد بذلك اللذة والألم بأقسامها الثمانية: اللذة والألم المادي والمعنوي، الدنيوي والأخروي، قصير الأمد وبعيد الأمد، في الخلأ وفي الملأ. والشيء الذي عبرت انت عنه بالمصلحة هو اللذة طويلة الأمد، وفي مقابلها المفسدة بمعنى الألم الطويل الأمد.

□ **من الممكن ان اكون طالبا للذة، ومع ذلك أتطلع إلى أمرين، الأول تقليل آلامي ومعاناتي (الخلود مثلا)، والآخر استجلاء الحقيقة. وحين أنقب في الأديان اكتشف انها يمكن ان تلبي طموحي الأول دون الثاني، فما اللازم أن أقوم به حينها؟**

■ هذا هو الواقع. لدينا في الحياة هدفان. الأول معرفة الحقيقة والتعريف بها، والثاني تقليل الألم والمعاناة. الهدف الأول نسعى من خلاله إلى معرفة المزيد من الأشياء الخافية علينا، ومن ثم نقلها إلى الآخرين وتعريفهم بها مادمنا في هذه الحياة. والهدف الثاني العمل قدر الإمكان على التخفيف من حدة الألم والمعاناة التي نشعر بها. أي ان نعيش على نحو لا

يسبب – على الأقل – المزيد من المتاعب والمصاعب للآخرين، بل يحاول تقليلها قدر المستطاع. أي ان أعيش حياتي هذه على نحو لو فارقت الدنيا يقول الناس: ان فلانا ساهم ولو بمقدار ذرة في تخفيف المشقة والألم الذي تعاني منه الإنسانية.

تحقيق هذين الهدفين طموح كل إنسان شريف. غير ان هذين الهدفين يتعارضان ويتقاطعان في بعض الأحيان. ومن الممكن ان اكتشف حقيقة، لو أطلعتك عليها، ستزيد من شعورك بالألم والمعاناة. ومن الممكن أيضا ان تعاني من نوع من الألم والعذاب بحيث لا أجد سبيلا إلى الحد منهما إلا عبر كتمان الحقيقة عنك. والمثال البسيط على ذلك؛ أن يقال لجمع من المتدينين انه لا وجود للإله ذي الأوصاف الشخصية (Personal) – على فرض صحة ذلك – واذا وجد، فهو غير متشخص (Impersonal). لاشك إن اغلب المتدينين في العالم سيتألمون من سماع هذه الحقيقة وتزداد معاناتهم، ففي ما مضى كان المتدين إذا غمط حقه، يسلي نفسه بأن الله مطلع على ذلك، وسوف يأتي اليوم الذي ينتقم فيه له، أما الآن وفي ضوء اطلاعه على الحقيقة الجديدة، سيندم على عدم أخذه ثأره بنفسه. أمام وضع كهذا، ما الذي يجب عليك فعله كإنسان مستنير؟ إنها مشكلة كبيرة حقا. وفي تصوري انها المأساة الأكبر في حياة كل إنسان مستنير؛ هو يطمح – من جهة – إلى التقليل من ألم ومعاناة الناس، ومن جهة أخرى، يواجه حقيقة، يدرك ان اطلاع الناس عليها سيؤدي إلى مضاعفة الألم والمشقة التي يكابدون منها. والأمر كذلك لو أراد التقليل من معاناة الناس، ولم يجد سبيلا إلى ذلك سوى التعتيم على حقيقة ظهرت له. ماذا يصنع في هذا المفترق الصعب؟ في رأيي، ان إماطة اللثام عن الحقيقة هو الخيار الأفضل. يتعين على الإنسان ان يتكيف مع الحقيقة. ما شأني إذا كان هناك أناس غير ناضجين؟ اذا كان طفلي لم يبلغ الرشد بعد، فلا ينبغي لي أن أظل في انتظار رشده وبلوغه إلى النهاية. لابد لي من السعي لاستنقاذه من مستنقع الجهل والسذاجة، وهو في مرحلة الرشد سيطلع على أشياء قد تزيد من ألمه ومعاناته، ولكن لا مفر من ذلك، اذ لابد من بلوغه حد الرشد!

□ **تفضلتم ان هناك نوعين من الألم: الألم المؤقت والألم الدائم. والشيء الذي تهتم الاديان برفعه هو النوع الثاني، دون الأول الذي يبدو انه في المنظار الديني غير جدير بالاختبار.**

■ نعم؛ الآلام والعذابات على نوعين: آلام وعذابات يمكن رفعها، وأخرى لا يمكن رفعها. وموضوع سؤالك هو النوع الثاني. انا قلت ان هذا النوع من الآلام لا يمكن رفعه حتى بواسطة الدين، ولكن يمكن العمل على منح الحياة معنى خاصا تكون البشرية معه قادرة على تحمل هذه الآلام. ولا بأس بقياس ذلك بوجع الأضراس. أحيانا يستطيع طبيب الاسنان تخليصك من وجع الضرس، وأحيانا لا يستطيع ذلك. وفي الحالة الثانية طالما يلجأ الطبيب إلى عمل معين يجعلك قادرا على تحمل الألم بمنحه معنى معينا. وعلى الأديان كذلك أن

تلجأ إلى أسلوب مماثل؛ بأن تمنح الآلام المزمنة معنى ما. هذه العملية يمكن اخضاعها للاختبار ومعرفة ما اذا كان الدين ناجحا في هذا الأمر أم لا؛ وذلك بملاحظة اننا بقبولنا لذلك المعنى – الممنوح دينيا – هل نصبح قادرين على تحمل الألم أولا.

□ **قسمتم عناصر الحداثة إلى عناصر قابلة للاجتناب وأخرى غير قابلة. أنا لم أفهم الدور الذي تلعبه العناصر القابلة للاجتناب في بحثكم. طالما تعاطى المفكرون في ديارنا مع الحداثة بصورة انتقائية، فيتمسكون بعناصرها الجيدة ويهملون العناصر الأخرى. مثلا، هل تعدون الحياة اليومية أو الأخلاق الجنسية عند الغرب من العناصر غير القابلة للاجتناب، أم هي من العناصر القابلة للاجتناب؟ أضف لذلك، ان خصوصية عدم الوثوق بالتاريخ ليست سمة خاصة بالحداثة فقط، إذ الإنسان دائما يعيش مناخا من الشك والتردد إزاء بعض الأمور. كما يحصل في حقل العلوم التجريبية، على غرار اللاجزمية التي قال بها هايزنبرغ. وعليه، لا يوجد من هذه الناحية فرق جوهري بين التاريخ وغيره من العلوم يبرر ذكره بصورة مستقلة.**

□ **وثمة سؤال آخر بشأن الإنسان المعنوي: هل بالامكان الإتيان بنموذج محدد للإنسان المعنوي من عالمنا المعاصر، لأني استوحي من كلامكم ان هذا الفهم للمعنوية يسمح بإدخال غاندي تحت نطاق الإنسان المعنوي، وكذلك ألبرت شوايترز، وحتى ماركس بقدر من المسامحة في التعبير؟**

■ بخصوص سؤالكم الأول بشأن إمكانية التفكيك بين عناصر الحداثة والاكتفاء بالأخذ ببعض هذه العناصر ورفض البعض الآخر... أود أن أجيبكم بسؤال آخر: هل كانت جميع أوجه الحياة في حقبة ما قبل الحداثة جبرية وغير قابلة للاجتناب؟ اذا كان الجواب بالنفي، فان نفس الشيء يمكن القول به بالنسبة للحداثة، ومن الممكن الأخذ ببعض وجوهها وعناصرها دون بعض.

النقطة الأخرى فيما يتعلق بالتعامل الانتقائي مع عناصر الحداثة، لاحظوا بإمعان انني لا اتناول البحث هنا من زاوية قيمية تقييمية. الحسن والقبح أمران واردان في نطاق العناصر القابلة للاجتناب، وليسا كذلك في مورد العناصر الإلزامية. ان تكون واقعا تحت تأثير جاذبية الأرض أمر غير صالح لوصفه بالحسن أو القبح. لا معنى للحسن والقبح في هذا المجال، لأن هذه القضية واقعية من واقعيات هذا العالم. الأمور التي نقع قهرا تحت تأثيرها وسيطرتها، غير قابلة لوصفها بأنها حسنة أو قبيحة.

النقطة الثالثة، قلتم ان عدم الوثوق بالتاريخ في الحداثة ليست ظاهرة خاصة بالتاريخ، بل ان إنسان الحداثة يشكك في قضايا كثيرة في اكثر من نطاق. وأنا أؤيدك في هذه الملاحظة. بيد أن ما يرتبط بالبحث الديني بالدرجة الأساس هو عدم الوثوق بالتاريخ، لما قلناه من أن الدين يتوقف الإيمان به على القبول بتحقق عدة وقائع تاريخية،

وحينئـذ فـان عدم ثقة الإنسـان الجديـد بالتاريخ تجعل من الصـعب عليه القبول بتلك الوقائع على غرار قبول الإنسان التقليدي بها وتسليمه بوقوعها. انا تحدثت في باب عدم الثقة بالتاريخ، ولم أقل ان عدم الثقة هذا منحصر بالتاريخ دون غيره من المجالات.

وآخر الأسئلة التي طرحتها، هي أني لم أعرف نموذجا محددا للإنسان المعنوي. أقول ها هنا أمران:

الأول:مستوي اطلاعي.

والثاني:زاوية النظر الخاصة بي.

وإذا اخذت هذين الأمرين بنظر الاعتبار، فالجواب: نعم، أنا اعرف إنسانا معنويا في عصرنا هذا.

□ **بالنظـر لمـا بينتمـوه، ألا يسـعنا القـول ان تعبيـر (التديـن الحديـث) تعبيـر يسـتبطن تناقضـا ذاتيا؟**

■ أجل! اذا كان مقصودنا من التدين، الاعتقاد بالدين التاريخي، فلاشك والحال هذه ان تعبير (التدين الحديث) ينطوي على التناقض في حد ذاته. وكذلك الأمر مع تعبير (التنوير الديني). هناك امكانية لظهور (مجدد ديني) ولا معنى لظهور (المستنير الديني)، ذلك ان استنارة الفرد المستنير منوطة بالأساس برفضه كل شكل من أشكال التعبد. الصفة الجوهرية للاستنارة (Enlightenment) تكمن في عدم التعبد بغير العقل، والتعبد بالعقل، هو في واقعه، تعبد بحكم الذات.

□ **قلتم في موضع ما ان بمقدورنا صياغة اطار عقلاني للتقليد.**

■ نعم، بالإمكان العثور على ثلاثة أوجه ومحامل عقلانية للتقليد، بمعنى أن التقليد في ظلها لن يكون عملا مخالفا للعقلانية:

1– ان نجري تحقيقا حول القدماء من أهل التقليد، ونرى ان كانوا حصلوا على نتائج طيبة من عملية التقليد أو لا. تماما كما لو اتخذت اسـتاذا في الموسـيقى، فأنت في اليوم الأول لا تفقه شيئا من الموسيقى وتقبل بكل ما يقولـه الاستاذ، من أين جاءك هذا التعبد؟ لاشك ان المرجع في هذا التعبد هو رؤيتك لكثيرين درسوا الموسيقى على يد هذا الأستاذ وتخرجوا ماهرين في العزف.

2– ان تجرب بنفسـك عملية التقليد وتلمس آثارها، كما لو أحسسـت بتحسـن ملحوظ في قدرتك على العزف حصـة أو حصـتين عند الأسـتاذ الموسيقار. ولاشك ان ثقتك بالأستاذ تتعزز يوما بعد آخر، بحيث تقبل توجيهاته لاحقا بلا تردد.

3– ان يشـهد عندك أشـخاص تثق بهم وبخبرتهم من طريق آخر، بأن فلانا من الناس خبير في الحقل الفلاني، فيحصل عندك وثوق به.

والقاسم المشترك بين هذه الطرق الثلاث انك تمتحن قدرة ذلك الأستاذ وتجربة، ولو عبر الواسطة. هذه ثلاث صور للتقليد ذات طابع عقلاني مقبول.

□ **هل لنا ان نفهم من كلامكم انك تعتقد بالإيمان على الطريقة الأغوسطينية ولا تعتقد بالإيمان على طريقة كيركغارد؟**

■ نعم، يمكن ذلك. بوسعك القول ان لدينا إيمانا اغوسطينيا لا كيركغارديا. لأن الأول عقلاني، والثاني يفتقر إلى أي محمل عقلاني، بل قابل للحمل على الخلاف. بتعبير آخر؛ ان الإنسان في الايمان الأغوسطيني يكتسب تدريجيا، ضمن عملية الفهم، إيمانا مضاعفا، وضمن عملية مضاعفة الايمان، يتعمق الفهم الحاصل لدى الإنسان، وهكذا يتقدم الإيمان في مسار جدلي.

□ **اعتبرتم ان الألم والمعاناة أهم مشاكل البشرية. فهل هناك ارتباط وثيق بين معنى الحياة وبين هذا الألم والمعاناة، أم هو موضوع مستقل، وبعبارة أخرى؛ هل ثمة ارتباط وثيق بين أزمة المعنى وأزمة المعاناة؟**

■ نعم، في الواقع، يمكننا القول ان ازمة المعنى من المصاديق المهمة للألم الذي يقاسي منه إنسان اليوم؛ وان لم يكن مصداقه الوحيد. واستقصاء المعنى هو القضية الثالثة من القضايا الخمس التي ذكرتها.

□ **لو تفضلتم بتسليط المزيد من الضوء على مقولة (الاحتكام لله) عند بل تيليش، هل هناك منافاة بينها وبين الحداثة؟**

■ يطرح تيليش فقرة ثالثة إلى جوار الفقرتين اللتين أشرنا لهما: (الاحتكام للذات، والاحتكام للغير) وهي الاحتكام لله. والواقع ان مقولة الاحتكام لله تقع إلى الوسط بين مقولتي الاحتكام للذات وللغير، وذلك انه يقول بأن الله ليس شيئا سوى نفس الوجود. الله في رأي تيليش هو الوجود بعينه. وهو من اللحاظ المفهومي يعتبر ان الله هو المتعلق النهائي، ولهذا التعلق مصاديق عديدة. وعندما تسأل تيليش: متى يصل الإنسان إلى المصداق الحقيقي؟ يجيبك: حين يتعلق بالوجود تعلقا نهائيا. هاتان الحالتان يمكن تفكيكهما عن بعض، ففي نظر تيليش الله يعني، في اللحاظ المفهومي، ذلك الشيء الذي يمثل بالنسبة إلينا متعلقا نهائيا. أيا كان الشيء الذي نكون مستعدين للتضحية بكل ما عندنا من أجله، فهو الله لا محالة. إذا كنا نضحي بكل شيء من أجل السلطة، فالسلطة هي الله! وهكذا الحال مع المعشوق، والوجاهة الاجتماعية، والشهرة، والمال. الله هو الشيء الذي تكون مستعدا للتضحية بكل شيء من أجله، وليست مستعدا بالتضحية به من أجل شيء آخر. هذا هو الله في نظر تيليش. وواضح ان لـه مصاديق متنوعة ومتعددة. وهو يعتقد أن الشيء الجدير بأن يكون المتعلق النهائي، هو نفس الوجود. وهو الإله الذي تتحدث عنه الأديان الابراهيمية وترفض ما سواه من الآلهة أو الأشياء المرشحة للألوهية. الله الذي تؤمن به الأديان الابراهيمية وتدعو

لأن يكون هو المتعلق النهائي لنا، هو نفس الوجود (the being)، لا شيء موجود (a being) في عداد سائر الموجودات. وحيث كان تيليش يحمل هذا التصور عن الإله، فقد كان يقول ان الاحتكام لله قريب جدا من الاحتكام للذات. لأن الوجود هو عيننا وليس شيئا منفصلا عنا.

□ **ما هو الفرق بين تصور تيليش وتصور بانثيستيك (Pantheistic)؟**

■ ثمة قراءات متعددة للبانثيسية، هذه إحداها. وبوسع الأخوة الأعزاء التعرف على القراءات الثمانية للبانثيسية في الكتاب القيم للغاية لمايكل لوين الذي يحمل ذات العنوان. هناك يعتبر المؤلف القراءة التيليشية واحدة من تلك القراءات.

□ **ما هي الأدوات المعرفية التي يمكن من خلالها معرفة تلك الحقيقة التي تفضلتم ان الوصول اليها هو الهدف الأصلي للإنسان المستنير، ما هي هذه الأداة، وما هي الطريقة لنقل هذه الحقيقة إلى الآخرين؟**

■ سؤال صعب، ولكن سأجيب عليه بصورة إجمالية. انا اعتقد ان هناك ادوات أربع صالحة لمعرفة تلك الحقيقة، وهي: الحس، والذاكرة، والعقل، والشهود في كلا بعديه النظري والعملي. وطبعا هذا الشهود غير الشهود الذي مر الحديث عنه، فذلك الشهود يراد منه مصطلح (intellect) بينما المرادف لهذا الشهود (intuition). اعتقد ان هذه الأربعة هي مصادر المعرفة. والمراد من الشهود النظري هو التصديق – مثلا – بأن كل ماله لون فله شكل. كيف تصدق بهذه القضية؟ تتصور في ذهنك هل من الممكن ان يكون شيء ما ذا لون، ومع ذلك لا شكل له؟ واضح ان هذا محال. اما الشهود العملي فمثل ان يقال بان الصدق خير من الكذب. والمصدر الأخير هو نوع خاص من الذاكرة، وذلك ان للذاكرة اكثر من نوع، ولكن أحد هذه الأنواع فقط هو القادر على رفدنا بالمعرفة، ألا وهو الذاكرة الجمعية الواقعية. هذه ادوات ووسائل كسب المعرفة.

اما وسائل انتقال المعرفة فهي في رأيي أمران: الأول البرهنة، والثاني ربط المخاطب بالمتكلم ربطا وجوديا. والطريق الثاني هو المشار إليه في مدخل احد دفاتر ديوان المثنوي للشاعر جلال الدين الرومي، حيث يقول:

سأل أحدهم: ما هو الحب؟

قلت: عندما تصير (نحن) ستفهم الجواب!

ثمة نمط من المعارف لا يمكن نقله إلى الآخرين عبر أي طريق استدلالي. لو سألتك اختك ذات الثلاث سنوات عن معنى الحب، لن يكون بوسعك اجابتها مهما حاولت، وتكتفي بالقول ستفهمين إذا بلغت سني! وهذا يعني انك تسحب المخاطب إلى فناء وجودك. لا مكان هاهنا للاستدلال. ثمة ظروف وعناصر اجتمعت عندي بحيث

اصبحت اصدق ان (أ) يعني (ب)، واذا تمكنت من خلق ظروف مشابهة لشخص آخر فانه سوف يصل إلى النتيجة ذاتها دون الحاجة إلى البرهنة والاستدلال. ان (جر الآخر إلى ساحة وجودك) تعبير مزدوج الدلالة. فقد يحصل هذا الأمر بصورة اختيارية وارادية، بحيث يتسنى لنا سحب ذلك الإنسان إلى ساحتنا الوجودية بسهولة. والنوع الآخر هو الموجود في مثال الأخت الصغيرة؛ ليس بمقدورك سحب هذه الأخت إلى سن البلوغ، بل يتعين عليك الصبر والانتظار لحين ان تبلغ هي وتدرك معنى الحب.

□ **ان تجربة بعض الأبعاد الاجتماعية للأديان قد لا تؤتي نتيجة فورية، ولا يمكن الخروج بتصور عن نجاح الدين أو فشله في هذا البعد أو ذاك. هل اللازم الإتيان بالمعيار لقياس النجاح وعدمه من داخل الدين أو من خارج رحمه؟ النقطة الثانية ان المعطى الأخلاقي للدين في المجتمع يؤدي إلى زوال البنى الأخلاقية للدين في حال ترويج تلك العناصر السبعة للحداثة. أي ان الإعلان عن تلك الحقيقة يوجب انهيار الأسس الأخلاقية الدينية في السلوك الاجتماعي. وعليه، من الواجب مراعاة الأولوية في الكشف عن أي من تلك العناصر السبعة، وبخصوص الشعائر لابد من القول ان استخداماتها ليست فردية فحسب، بل هناك فوائد واستخدامات اجتماعية لها، وهي تسهم في رسم الهوية العامة للمجتمع. علما ان الغرب الحديث تحترم فيه أيضا مجموعة من الطقوس والشعائر.**

■ دعني أقسم سؤالك الثاني إلى قسمين. أوافق على ما تفضلت به من ان الاعلان عن تلك العناصر دفعة واحدة، قد يفضي إلى نوع من الفوضى الاجتماعية. بمعنى ان تعرية هذه العناصر يؤدي إلى تخلي الناس عن الأخلاق التي كانوا يراعونها بدوافع دينية، دون أن يتاح لهم الوقت الكافي لهضم هذه المطالب، فيخسرون هذه ولا يربحون تلك؛ الأمر الذي يوجد خللا في الانسجام الاجتماعي. انا أوافق على هذه الملاحظة الدقيقة. ولذا أجد من المناسب توصية الأفراد الذين يؤرقهم هاجس حصول فوضى اجتماعية اثر الكشف عن هذه العناصر وتعريتها، أوصي هؤلاء بتجنب الكشف عن هذه الأمور دفعة واحدة، والأفضل مراعاة جانب الأولوية والتدرج.

اما القسم الأول من سؤالك المرتبط بآلية اختبار النجاح والموفقية، ففي هذا الصدد اشير إلى نقطتين. تارة تتحدث عن زمان عملية الاختبار (Testability) وأخرى تتحدث عن أصل تلك العملية. أحيانا تقول ان هذه العملية ممكنة ولكنها تستغرق وقتا. وواضح ان الزمن اللازم لعلاج الصداع يختلف عن الزمن اللازم لعلاج السرطان. ولكل مريض مدة زمنية خاصة لكي يشفى خلالها. إذا كان مقصودك الوقت، حسن جدا، قم بتعيين المدة، ولو كانت طويلة الأمد. المهم أن تتمكن في النهاية من رؤية نتيجة الامتحان. ليس من المقبول ان يقول لي الطبيب ستشفى في غضون فترة، وكلما سألته عن الوقت الذي يحين فيه أوان الشفاء يقول لي: لم يحن بعد! نحن لا نتوقع

من الدين ان يظهر لنا آثاره في غضون يوم أو يومين ولا في شهر أو شهرين ولا حتى سنة أو سنتين، ولكن لابد من ان يحدد لنا سقفا زمنيا لذلك لنعرف بعده ان هذا الدين مصيب فيما يزعمه أولا.

اما اذا كان سؤال مرتبطا بأصل صلاحية الدين وقابليته للامتحان والاختبار، وتقول – مثلا – ان الدين من حق ان يحتكر صف الامتحان لنفسه، فكذلك لا يوجد اشكال من حيث المبدأ، ولكن في حالة كهذه، لو بادر أربعة أو خمسة من العقلاء لترك هذا الدين، فليس لهذا الدين وأتباعه أن يغضبوا كثيرا، لأن الإنسان العاقل لا يرضى – بطبعه – بأن يتعامل معه أحد على هذا النحو. العقلاء لا يمكن ان ينصاعوا لدين يزعم انه غير قابل للتجربة والامتحان، وان على الناس ان يقبلوه دون نقاش، ويعملوا بتعاليمه وأحكامه حتى لو لم تنسجم في ظاهرها مع ما يرونه صحيحا أو مفيدا في واقع الحياة. ان من الممكن اقناع العاقل بأن تشخيص المرض خارج عن عهدته. لا اشكال في ذلك ولكن العاقل يبقى مصرا على الاحتفاظ لنفسه بحق تقدير الموقف بشأن نجاح أو عدم نجاح الطريقة المتبعة في العلاج. ليس من حق بائع الحلوى أن يفرض على المشتري شراء الحلوى حتى لو لم يكن مقتنعا بطعمها، فيقول له عليك ان تشتري الحلوى وتأكلها ولا تسأل عن طعمها فالأمر عائد إلي! بهذه الطريقة سيفقد زبائنه الواحد بعد الآخر، ويغلق متجره في غضون أيام. الإنسان العاقل ليس مستعدا لوضع كل بيضه في سلال الآخرين، قد يوافق على ان لا يكون له دور في عملية تشخيص الخلل، ولكن مهمة البت في ارتفاع هذا الخلل أو بقائه بعد العلاج تبقى مهمته هو دون غيره.

□ **ينحى البعض في بلدنا منحى ظواهريا في التعامل مع المشاكل والأزمات، هل تعتقدون بجدوى هذا الاتجاه؟**

■ كلا! اعتقد ان هؤلاء غير جادين في النظر إلى الإنسان وآلامه ومعاناته. ان الاتجاهات الظواهرية مناسبة للأخذ بها في المجالات الاكاديمية والجامعية وعلى صعيد المنتديات والمؤتمرات العلمية، ولكنها غير مجدية عند من يكون همهم الأول معالجة مشكلات الإنسان وأزماته. واذا عجز الدين عن الوفاء بهذا الدور، لن تجدي في ذلك آلاف البحوث والدراسات العلمية والأكاديمية. وحتى لو أجريت في الحقل الديني فلن يكون لها أثر إلا في دفع عجلة علم الأديان إلى الامام. وهذا ليس همنا الأساس. المهم عندنا ان يكون الدين في خدمة الإنسان، والا فلا جدوى منه. من الممكن اجراء دراسات ظواهرية حتى في مورد الخرافات والاساطير. وتعلمون ان فرعا من فروع علم النفس يختص بباب الخرافة، ولكن الخرافة تبقى خرافة مهما أجريت حولها من دراسات وبحوث. وكل البحوث والدراسات العلمية المرتبطة بالدين، ما لم تؤد إلى الحد من ازمات الإنسان وآلامه ومعاناته، فلن تكون ذات فائدة.

الفصل التاسع عشر

المعنوية جوهر الأديان(2)

لو كان البشر ناجحين في عملية البحث والاستقصاء، أو على الأقل، لو كانوا يعتمدون على من هذه صفتهم، لأدركوا بيسر، أن هدفهم الرئيس هو تحصيل الرضا الوجداني الباطني. ويتجلى اهتمامنا بهذا الهدف في مختلف سلوكياتنا وأفعالنا وأقوالنا وحركاتنا وسكناتنا، على شتى الصعد والمجالات. الهدف الأكبر لجميع الناس، على اختلافهم وتنوع توجهاتهم، هو الوصول إلى الرضا الباطني الذي يتألف من ثلاثة مقومات:

1 - السكينة.

2 - البهجة.

3 - الأمل.

هذه العناصر الثلاثة تؤلف بمجموعها ما يعبر عنه في علم النفس التجريبي والعرفاني برضا الباطن. بوسعنا أن نتمعن في كل الأعمال والتصرفات التي تبدر منا، ونتساءل عن علة القيام بكل واحد من تلك الأعمال، فإذا عثرنا على إجابة، وحددنا علة ذلك العمل، وكوننا قمنا به من أجل تحصيل الأمر الفلاني، نستطيع إعادة الكرّة من جديد، وذلك بأن نسأل أنفسنا مجدداً عن السبب الذي يحدونا لتحصيل الأمر المذكور. وهكذا، نواصل عملية البحث والاستقصاء حتى نصل إلى مقصود نهائي؛ يعتقد علماء نفس التجربة والعرفان بأنه ليس غرضنا سوى رضا الباطن، أي أننا نقوم بهذه السلسلة من الأعمال المترابطة مع بعض، من أجل أن نشعر في باطن أنفسنا بنوع من الرضا. وقد ذكرت آنفاً ثلاثة عناصر هي الأهم بين العناصر اللازمة لتحقيق الرضا، وهي السكينة، والبهجة، والأمل.

نحن نمضي أيام عمرنا كله في طلب الرضا الباطني، وتحقيق هذه الأمور الثلاثة. هذه مقدمة علم - نفسية للدخول إلى هذا البحث. ولا بد أن نضيف إلى هذه المقدمة، مقدمة أخرى تاريخية؛ مفادها أن التاريخ يشهد بعدم تأثير ثلاثة أشياء في حصول أو عدم حصول هذا الرضا، وما يساوقه من سكينة، وبهجة، وأمل. ويمكن استنباط هذه المقدمة عبر العودة إلى التاريخ، على أن رد هذه المقدمة أو قبولها رهين بنمط المنهج

المعرفي المعتمد في باب العلوم التاريخية. وهذه الأمور الثلاثة التي ليس لها دخل في تحقق الرضا الباطني أو عدم تحققه، هي:

1ـ الدين والمذهب الخاص:

مما لا شك فيه، أن التاريخ ضم بين دفتيه أناساً كثيرين تذوقوا طعم السكينة والبهجة والأمل، دون أن يعتنقوا الدين الذي نؤمن به، إسلاماً كان أو غيره. وإن التاريخ يكشف لنا بوضوح؛ يكفي معه أن نتصف بقدر من الصدقية والإنصاف، لندرك أن هذه العناصر الثلاثة ليست مرتبطة بمذهب أو دين خاص، فقد تعتنق الديانة البوذية وتصل إلى هذه العناصر الثلاثة المؤلِّفة للرضا الباطني، وقد تكون مسلماً ويتاح لك ذلك أيضاً، وقد تكون مسيحياً، وغير ذلك من الأديان. ومن الممكن أيضاً أن تكون معتنقاً لأحد هذه الأديان، ومع ذلك تفتقر إلى هذه العناصر ولا تصل إليها. وبعبارة موجزة: أن قبول أو عدم قبول دين أو مذهب خاص، ليس من شأنه التأثير في حصول أو عدم حصول هذه العناصر الثلاثة التي يتألف منها رضا الباطن. ومعنى هذا الكلام، إمكانية الوصول إلى هذه الأمور الثلاثة من خلال أي دين أو مذهب. ومعناه الآخر إمكانية عدم الوصول إلى هذه الثلاثة حتى من خلال دين ومذهب خاص. وعليه، فإن نوعاً من الحياد موجود في الأديان تجاه هذه الأمور الثلاثة، وبالتالي فإن الوصول إلى هذه العناصر الثلاثة لا يتوقف على اعتناق دين أو مذهب بعينه. هذه أولى الواقعيات التاريخية.

2 – العلوم والمعارف الإنسانية:

لعلنا نتفق جميعاً على أن شخصاً كسقراط، كان يتمتع بحياة إنسانية جديرة بالاحترام والتقدير. ونعلم أيضاً أن سقراط لم يكن على اطلاع بالفيزياء الذرية، ولا نظريتي التطور والنسبية، وغير ذلك، وذلك يعني أن هذا النوع من العلوم والمعارف ليس له دخل في ضمان تحقق الحياة الإنسانية الحقة. وهكذا بالنسبة لسلمان الفارسي، حيث نقبل جميعاً أنه عاش حياة إنسانية طيبة، دون أن يكون هذا الرجل عالماً بالرياضيات. فالرياضيات، إذن، لا دخل لها في تحقق تلك الحياة الطيبة. ونستنتج من ذلك أن العلوم والمعارف البشرية أو ما يعبر عنه بالفروع العلمية (Discipline) ليس لها أي دخل وتأثير في الوصول أو عدم الوصول إلى السكينة والبهجة والأمل.

3 – الأنظمة الاجتماعية:

يبين لنا التاريخ كذلك، أن أناساً كثيرين عاشوا في ظل أنظمة اجتماعية مختلفة، ومع ذلك تمتعوا بحياة ملؤها السكينة والبهجة والأمل. ولا يوجد من يدعي أن جميع

من تمتعوا بهذه الأمور الثلاثة، كانوا يعيشون في ظل نظام سياسي واقتصادي وتربوي وأسري وحقوقي واحد. وهذا يعني أن الأنظمة المذكورة - والتي يجمعها النظام الاجتماعي - لم يكن لها تأثير قاطع وحاسم في حصول الطمأنينة والبهجة والأمل، والوصول إليها، ذلك أننا قد نرى أنظمة اجتماعية متنوعة، يعيش فيها أفراد يتمتعون بهذه العناصر الثلاثة التي يتألف منها الرضا الباطني.

السمات الإيجابية للمعنوية

يتلخص مما سبق، أننا، وبالاستناد إلى واقعية نفسانية ثابتة، نتطلع جميعاً إلى السكينة والبهجة والأمل، وبالاستناد إلى واقعية تاريخية، نعلم أن هذه الأمور الثلاثة لا ترتبط بدين أو مذهب خاص، ولا بمعرفة وإلمام بفرع علمي معين، ولا بالعيش في ظل نظام اجتماعي محدد. وبالتلفيق بين هاتين الواقعيتين، يطرح السؤال التالي نفسه: إذا كان الأمر كذلك، وكنا جميعاً نتطلع إلى السكينة والبهجة والأمل، دون أن يكون لنا - بالضرورة - انتماء إلى دين خاص، أو مستوى علمي خاص، أو نظام اجتماعي خاص، فلا بد والحال هذه أن يكون ثمة وجه اشتراك وتشابه فيما بيننا كبشر، هو الذي يجعلنا نتجه جميعاً نحو العناصر الثلاثة (السكينة والبهجة والأمل) وذلك برغم التفاوت والاختلاف في أمور ثلاثة (الدين، والمستوى العلمي، والنظام الاجتماعي). ما هو وجه الاشتراك والاتفاق هذا؟ في معرض الإجابة على هذا التساؤل الملح، ظهرت الحاجة في النصف الثاني من القرن التاسع عشر إلى بحث مقولة المعنوية، في المحافل الأكاديمية الغربية، وقيل حينها أن المعنوية هي الشيء الذي يمثل جانب الاشتراك هذا. وقد خصصت الكلام بالمحافل الأكاديمية الغربية، على اعتبار أن قضية المعنوية بحثت منذ فجر التاريخ، ولكن هذا البحث لم يدخل نطاق المحافل العلمية والجامعية إلا في النصف الثاني من القرن التاسع عشر.

فيما سبق تعرضت لذكر بعض السمات والمقومات، في محاولة للتمييز بين المعنوية وبين الفهم التقليدي للدين. وقلت أن على الإنسان أن يقوم بجملة أعمال حتى يتاح له الجمع بين الطابعين الديني والمعنوي. ولما كانت تلك الأعمال ذات طابع إصلاحي وأحياناً إلغائي في باب الدين، ربما اكتسب بحثنا السابق، بسبب ذلك، صورة سلبية، بمعنى أن البحث السابق ركز على بيان الخصائص السلبية للمعنوية، وإنها ليست كذا، وليست كذا... بينما يتجه هذا البحث لبيان الصفات الإيجابية للمعنوية، وإنها تتصف بكذا، وكذا، وإن كان ضيق الوقت قد لا يسعفنا في ذكر جميع الأمور اللازم ذكرها في هذا المجال، ولكن على أي حال يجب الانطلاق في هذا البحث. وقبل ذلك لابد من إيراد جملة مقدمات.

المقدمة الأولى: مبدأ قابلية التعميم

إذا كانت للمعنوية عناصر وسمات، فهل يتسنى لنا القول أن المعنوية بهذه الصفات غير صالحة للتعميم، وبالتالي يصح الاعتراض على تصوير المعنوية على هذا النحو (غير القابل للتعميم)؟ منذ عصر فيلسوف الأخلاق الإنجليزي هير، جرى التأكيد على نقطة مؤداها أن الأخلاق، أية أخلاق، لا تكون جديرة بالقبول ما لم تكن صالحة للتعميم. لا يمكن الحديث عن أخلاق حميدة، ما لم يثبت أن أهل الكرة الأرضية لن يواجهوا مشكلة، أو يقعوا في مأزق، في حال التزامهم بهذه الأخلاق، فلو وجدت منظومة أخلاقية واتبعها البشر جميعاً فواجهوا مشاكل وأزمات، فهذا يكشف بدوره عن خلل في تلك المنظومة، لا تكون معه جديرة بالقبول. في الواقع حرص هير على التأكيد على مبدأ قابلية التعميم كشرط لازم لمقبولية النظام الأخلاقي. وقد وافق الكثير من فلاسفة الأخلاق هير على هذا التصور، وإن خالفه بعضهم، وقالوا بعدم اشتراط قابلية التعميم.

والآن، إذا أخذنا بكلام هير، وقلنا أيضاً أن النظام المعنوي غير صالح للتعميم، فهل يعني ذلك أننا أشّرنا على خلل في هذا النظام؟ بعبارة أخرى؛ لو افترضنا جدلاً أن عمل البشر بالنظام المعنوي سيفضي إلى وقوع البشرية في مشاكل ومعضلات، أو بتعبير القدماء: يلزم من ذلك العسر والحرج، فهل تمثل هذه النتيجة الافتراضية إشكالاً يثار بوجه المعنوية، أم أن الأمر ليس كذلك؟

أعتقد أن الإشكال غير وارد، فلو لم نتمكن من تعميم النظام المعنوي، أو عممناه، ولكن تعميمه أدى إلى الوقوع في مشاكل نظرية وعملية عويصة، مع ذلك يمكن القول أن النظام المعنوي جدير بالقبول والاحترام. لا يوجد هنا متسع من الوقت لبيان هذا الأمر، ولكن أكتفي بالإشارة إلى أن المعنوية المبحوث عنها إذا كانت هي نفس ما أنشده وأتطلع إليه، فكونوا على يقين بأن البشر لن يجتمعوا عليها في يوم من الأيام، والموضوع – بالتالي – منتفٍ من الأساس.

المقدمة الثانية: المعنوية مقولة ذات مراتب ودرجات

ليس ثمة أناس معنويون بالكامل، وآخرون ليسوا بمعنويين مطلقاً. هنالك إنسان معنوي، وآخر أكثر معنوية منه، وثالث أقلّ معنوية من الاثنين. المعنوية حقيقة متدرجة تنطبق على مصاديقها بنسب متفاوتة، كالشجاعة والسخاء.

وحين نسلم بأن المعنوية مقولة من هذا النوع، من الطبيعي أن نجد في أنفسنا درجة من المعنوية، وبالتالي نعد أنفسنا مصداقاً للإنسان المعنوي. وهذا صحيح في حد ذاته. ولكن لا ينبغي أن يشجعنا ذلك على الخمول، وترك السعي لتحصيل الدرجات والمستويات الأعلى من المعنوية، اكتفاءً بالقدر اليسير الذي يوجد لدينا.

المقدمة الثالثة: الهدف من بحث المعنوية

أساساً، ما هو الهدف من طرح المعنوية؟ لماذا نطرح اليوم مشروعاً باسم المعنوية؟ إلى جوار الفهم التقليدي للدين؟

هناك أمران يجعلان طرح موضوع المعنوية قضية ملحّة وضرورية، وهما:

أولاً: قصور الفهم التقليدي للدين عن معالجة آلام الإنسان

إن الإنسان لم يخلُ في زمن من الأزمنة ولا في مكان من الأمكنة من الألم والمعاناة والمشقة. هذه حقيقة تؤكدها التجربة التاريخية الطويلة للإنسانية، وكذلك التجربة الفردية التي يمر بها كل إنسان على حدة. الإنسان كان وما زال قريناً لآلام وعذابات؛ لو أحصيتها لخرجت بقائمة طويلة جداً من هذه الآلام والمشاق والعذابات، ولكن النقطة الهامة هنا أن هذه الآلام والعناءات، على تنوعها وكثرتها، يوجد بينها نظام سلسلة مراتب. ولو قمنا بتصنيف هذه الآلام والمعاناة حسب الأولوية، سنكتشف أن (س) من الآلام يعود في جذوره إلى (س/3) ألماً تأتي في مرحلة أسبق عليها، وهكذا نستمر في ملاحقة الآلام والآلام المسببة لها حتى نصل إلى طائفة من الآلام والعناءات تشترك بصفتين رئيسيتين:

1 – إن هذه الآلام تقوم مقام الأم بالنسبة لسائر الآلام.

2 – أن هذه الآلام تقف في عرض بعضها، ولا توجد بينها علاقة سببية طولية، بمعنى أن هذه الآلام ليست وليدة بعضها، وإن كانت بمثابة الأم لغيرها من الآلام والمتاعب والعناءات.

إن البشرية كانت تتطلع على الدوام إلى الدين لتكون أولى مهامه الكشف عن هذا النوع من الآلام، والمهمة الثانية إرشاد الناس إلى سبل التخلص من هذه الآلام (وبالطبع هناك مهمة ثالثة، ورابعة، وخامسة، ولكن البحث الآن في هاتين المهمتين).

الإنسان كان دائماً ينتظر من الدين أن يدله على هذا النوع من الآلام والمتاعب، لا على النوع الأول، السطحي، على اعتبار أن النوع الأخير مما يمكن أن يكتشفه الإنسان بنفسه دون الحاجة إلى الدين.

عندما نعاني من الصداع ونذهب إلى عيادة الطبيب، نريد من الطبيب أن يطلعنا على السبب الأصلي لهذا الصداع، وبالتالي يرشدنا إلى طريقة لرفع ذلك السبب والعلة الأم، على اعتبار أن رفع هذا السبب يفضي تلقائياً إلى ارتفاع سائر الآلام والمشاكل المترتبة عليه.

الإنسان ينتظر من الدين أن يرشده إلى العلل الجذرية للمشاكل، وإلى سبل التخلص

منها. ولقد توفر الدين على هذه القابلية لحقب طويلة. لا أقول أنه قام بهذه المهمة في كل الأزمنة والأمكنة والظروف، ولجميع المتدينين، ولكن لو كان هناك من يريد ذلك من الدين، أعتقد أنه كان يحقق له ما يريد. ولهذا عبّرت عن ذلك بالقابلية. بالطبع كثيرٌ من الناس لم يكونوا يتطلعون أساساً إلى أن يحقق لهم الدين ذلك، لأن إيمانهم بالدين كان على نحو لا يدفعهم باتجاه التفكير الجاد بشيء من هذا القبيل. وعلى أي حال، لو كانوا يطالبون الدين بذلك، أعتقد أنه كان قادراً على تلبية الطلب.

والسبب في هذه القابلية أن الدين التاريخي كان يقدم للبشرية ميتافيزيقيا جديرة بالقبول لدى إنسان ذلك العصر، بيد إن هذه الميتافيزيقيا راحت تتعرض للمساءلة والتشكيك تدريجياً. واليوم هناك أبعاد ميتافيزيقية ثقيلة للدين، لم يعد عقل الإنسان يطيق تحملها، أو يستدل عليها. وهذا هو الشيء الذي جعل الفهم التقليدي للدين غير قادر على إرشادنا إلى الآلام والمشاكل الجذرية للبشرية، فضلاً عن أساليب رفعها ومعالجتها. هذا هو السبب الأول الذي يحملنا على طرح مبحث المعنوية ويدعونا بإلحاح للبحث عن فهم آخر غير الفهم التقليدي السائد عن الدين.

ثانياً: ضرورة التمييز بين المقدور والمأذون

الأمر الآخر الذي يدعونا لطرح مشروع المعنوية، هو ازدياد الحاجة للمعنوية في عالم اليوم أكثر من أي وقت مضى. في السابق، كان الإنسان بحاجة إلى الدين لتلبية تطلعاته الوجدانية، وكذلك لتنظيم حياته الاجتماعية. ولكن في ذلك الوقت، إذا نوى الإنسان رفض النظام الحياتي العام وتدميره، لم يكن يمتلك القدرة الكافية لتحويل نيّته تلك إلى عمل. بخلاف اليوم، حيث نمتلك قوى جبارة قادرة على تدمير الكيان الاجتماعي العام. وبتعبير آخر؛ أنه كلما ازدادت الأدوات والوسائل التي يقتنيها الإنسان، كلما تنامت قدرته على العمل، والتنفيذ وكلما زادت قدرته على العمل والتنفيذ، كلما مست الحاجة إلى عامل يكبح جماحه ويحول بينه وبين تنفيذ ما يريد. إن حجم الأعمال التي بات بمقدورنا اليوم إنجازها أكبر بكثير من السابق. حتى عاد الإنسان يتصور أنه قادر على فعل كل ما يريد فعله. فلابد إذن من إيجاد عامل يردع الإنسان ويقول له: لا يحق لك القيام بكل ما تقدر عليه، قد تستطيع القيام بأمور كثيرة، ولكنك لست مأذوناً بذلك، فليس كل مقدور بمأذون.

قبل ألفي عام، لو ظهر شخص يزعم بأنه قادر على تدمير العالم بأسره، وأن قدرته هذه بالقوة وبالفعل، فالواقع أن كلامه هذا لن يعدو كونه مجرد إدعاء فارغ كبير، إذ لم يكن الإنسان يمتلك حينها الآليات والأدوات الكفيلة بتحقيق هذا الطموح، بخلاف الحال اليوم.

يمكن القول أن لدى إنسان العصر القدرة الهائلة على إدخال ما يدور برأسه حيز التنفيذ، ما لم يحرص البشر على خلق حاجز بين ما هو مقدور وما هو مأذون، وذلك تفادياً لتعريض النظام الاجتماعي العام لخطر التدمير الشامل. هذه الفكرة كانت أحد العاملَيْن المساعدين على الاهتمام اليوم بمشروع المعنوية والتعامل معه على نحو جاد أكثر من ذي قبل.

العاملان أعلاه (قصور الفهم التقليدي للدين عن معالجة آلام الإنسان، والحاجة الماسة إلى الفاصل بين المقدور والمأذون) دعيا بعض المهتمين بالشأن الديني الاجتماعي إلى التفكير جدياً ببحث موضوع المعنوية إلى جوار، أو مضافاً إلى، أو كبديل للفهم التقليدي للدين.

المعنوية جوهر الدين

المعنوية شيء ضروري في هذا العصر، ولأنه ضروري فهو مطلوب. والفارق بين المعنوية والفهم التقليدي للدين يكمن في أن الأخير لم يعد ممكناً اليوم، وإنْ كان في حينه لازماً ومطلوباً. أما المعنوية فهي لازمة ومطلوبة وممكنة في آن. بعبارة أوضح، أن التدين التقليدي بالنسبة للإنسان الحديث - بالمعنى الدقيق للكلمة - قد يكون مطلوباً، ولكنه ليس ممكناً. في حال يظهر أن المعنوية لهكذا إنسان، مطلوبة من جهة، وممكنة من جهة أخرى. (ينبغي ملاحظة أن مقصودي من الدين والتدين هو الفهم التقليدي للدين التاريخي، وليس جوهر الدين ولبه، والذي أعتقد أنه المعنوية ذاتها).

المقدمة الرابعة: المعنوية تستبطن نحواً من العلمنة

إن المعنوية تستبطن نوعاً من العلمنة... فالهاجس الأول للمعنوية هو الآن والمكان. ولا يعني هذا أبداً أن المعنوية تنكر عالم ما بعد الموت. بوسع الإنسان المعنوي أن يؤمن بحياة ما بعد الموت، وأن يقبل بقانون العقاب والثواب الأخروي. الكلام، حول خصوصية الآنية والمكانية التي تدعو الإنسان المعنوي للاتجاه نحو المعنوية، بأمل أن يستطيع من خلالها تأمين تطلعاته في هذا الآن والمكان. فهو يتطلع - الآن - إلى تحصيل طمأنينة الباطن، وبهجة الباطن، وأمل الباطن، وبكلمة واحدة (الرضا الباطني) الذي من شأنه أن يمنح الحياة معنى. الإنسان المعنوي ينظر إلى حياة ما بعد الموت ويقول بلسان الحال: إنْ كانت موجودة فسوف أنعم بها، وإن لم تكن موجودة، فعلى الأقل لم أخسر الدنيا!

وإلى هذا يشير الشاعر:

إذا أمكن الحصول على الجنة نقداً — فلماذا أصدق وعود الشيخ الزاهد؟!

ربما كان التعبير بـ(لماذا) ينطوي على شيء من الجفاء والوقاحة، ولعل الأفضل التعبير بـ(ما حاجتي لتصديق...). هذا التوجه والطريقة في التفكير والتعامل مع الدين تنسجم مع المنطق والمنهج العلماني. ومعنى هذه العلمانية والمدرسية، الاهتمام بهذا العالم والحرص عليه، وليس عده العالم الوحيد الذي يؤمن به الإنسان المعنوي.

المقدمة الخامسة: تخفيف الألم والمعاناة

إن الغاية والمقصد النهائي الذي يمثل نقطة الهدف بالنسبة للإنسان المعنوي، هو التخفيف من آلام ومعاناة البشرية، بما فيها نفسه. وكما قلت، فإن الهاجس الأكبر لدى الإنسان المعنوي هو ذاته ونفسه. ولكنه يدرك جيداً أن لا سبيل لتخفيف آلامه ومعاناته، إلا بالعمل على تخفيف آلام ومعاناة الإنسانية ككل. في ضوء ذلك، فهو يتطلع من خلال العمل إلى تخفيف معاناة الإنسانية، إلى تخفيف معاناته هو، لأن ذلك هو الهاجس الأصلي لديه بوصفه إنساناً معنوياً. إنه في الحقيقة لا يرى بُداً من المشاركة في الحياة الاجتماعية، ومواساة الآخرين، والإسهام معهم في تغيير الواقع الاجتماعي نحو الأفضل، وبالشكل الذي يعود عليه بأقلّ ألم ومعاناة.

في الفقرات الآنفة، تحدثت دائماً عن تخفيف الألم والمعاناة، ذلك أن رفعها بالكامل لا يعد في نظر الإنسان المعنوي مطلباً واقعياً، إذ لا مناص من مواجهة الألم والمعاناة في هذا العالم. نعم، هو يعمل على تخفيف هذا الألم عن نفسه وعن أبناء نوعه، قاطعاً الأمل بإمكانية محوه من الأساس. ثمة أوجه مأساوية للحياة الدنيوية؛ تعتبر منتجة للألم ومسببة للمعاناة، وهي أوجه لا يمكن اجتنابها وتفادي الوقوع فيها، والتخلص من تبعاتها، إلا على سبيل الحد من تلك التبعات.

خصائص الإنسان المعنوي

والآن يحين موعد بيان خصائص الإنسان المعنوي، وأبتدئ بتسليط الضوء على منهجيتي في إحصاء هذه الخصائص والمواصفات. هل سأقوم بجمع عدة أشخاص معنويين واستخلاص الصفات المشتركة بينهم (الطريقة الاستقرائية الحديثة)؟ أم سأقول بأن الإنسان المعنوي لابد أن يتصف - بحسب اقتضاء مفهومه - بكذا وكذا من الصفات (الطريقة القياسية القديمة)؟

الواقع أنني سأسلك منهجاً وطريقاً ثالثاً في التعرف على صفات الإنسان المعنوي. إذا كان الهم الأكبر لهذا الإنسان تخفيف الألم الذي يطاله ويطال أبناء جنسه، فلابد أن تكون هناك خصال وصفات تلتقي في نفس الإنسان المعنوي وتتوزع على الجانب العقائدي والعاطفي والإرادي فيه، لتؤثر معاً في الحد من آلامه ومعاناته. هذه هي

الطريقة التي سألجأ إليها في تشخيص وإحصاء هذه المواصفات.

وقد صنفت هذه الصفات في ثلاثة مجالات، على اعتبار أن الشخصية الإنسانية تتمظهر في ثلاث ساحات: ساحة العقائد، وساحة العواطف والمشاعر (وهي الساحة التي نستشعر فيها الألم والعذاب) وساحة الإرادة. وعلى حد تعبير علماء نفس القرن التاسع عشر، أمثال وليم جيمز: لدينا ساحة Cognitive (العقائد)، وساحة Emotive (العواطف)، وساحة Conative (الإرادة).

ماذا أصنع؟

أولى خصائص الإنسان المعنوي أن سؤاله الوحيد أو الأهم هو (ماذا أصنع؟). عادة ما يتطرق الفلاسفة في كتبهم إلى ذكر قائمة من الأسئلة يعدونها أسئلة أساسية وجذرية، من قبيل:

- من أين جئتُ؟
- أين أنا الآن؟
- إلى أين أذهب؟
- ما هو هدف الخلقة؟
- ما معنى الحياة؟
- هل العالم متناه؟
- هل الله موجود؟
- هل للإنسان روح؟

يقال أن هذه هي الأسئلة الأم وعلى الفلسفة أن تجيب عنها، بينما الإنسان المعنوي لا يعد أياً من هذه الأسئلة أسئلة جذرية رئيسية، والسؤال الأم عنده هو (ماذا أصنع؟). وقد تجنبت – عن قصد – صياغة السؤال على شكل (ماذا يجب أن أصنع؟) وأسوأ منه (ماذا يجب أن نصنع؟).

يقول الإنسان المعنوي: إن الإرادة والاختيار هي الشيء الوحيد الذي يضعني خارج إطار هذا العالم، على نحو يمكنني القول (أنا والعالم) دون أن يذوب أو يُستهلك وجودي في العالم ويصير جزءاً منه. لو كان لدى الإنسان علم وشعور، ولم تكن لديه إرادة، فإنه لن يخرج عن كونه جزءاً من هذا العالم، ولن يكون ثمة معنى لمقولة (نحن والعالم). الشيء الوحيد الذي يجعلنا في مواجهة العالم هو الإرادة والاختيار. (الإرادة غير الاختيار بالطبع، وهي أحد شروطه اللازمة، ولكننا سنتجاهل الاختلاف هنا، علماً أن المقصود في هذا البحث هو الاختيار). إذا كنتُ محيطاً بكل شاردة وواردة في هذا العالم، ولكن علمي وإحاطتي هذه ليست مؤثرة في تشخيص (ماذا أصنع؟) فلا قيمة لهذا العلم في نظر الإنسان المعنوي. إذا كنا حريصين على الاطلاع على أسرار هذا العالم ومعرفة خفاياه، فإن حرصنا هذا نابع عن القناعة بأن هذه المعرفة المطابقة للواقع ستنعكس انعكاساً مباشراً على طريقة تعاطينا مع الأشياء، وإلا فلو اكتسبنا علوم الدنيا كلها دون أن يكون لذلك أثر وجدوى على صعيد الحياة، فإن الإنسان المعنوي

يعتبر العمر الذي صرفناه في كسب تلك العلوم قد ذهب هدراً. إن كل ما نريد تعلمه ترتبط قيمته بالأساس بمقدار تأثيره على أعمالنا وسلوكياتنا. والمراد من العمل هنا معناه العام، وليس خصوص ما يعنيه القدماء من اللفظ، والذي ينطبق فقط على أعمال الجوارح (من يد ورجل، وعين وأذن ولسان...). مقصودي من العمل هو كل شيء يمكن نسبته إلينا كفعل، أو هو ما يعبر عنه الفلاسفة بـ(Action). والـ (Action) شيء مغاير للحركات الطبيعية. إن الشيخ العجوز الذي يعاني من ضعف الأعصاب قد يصاب بالرعشة في يديه أو رجليه، وهذه الرعشة حركة طبيعية، ولكنها ليست فعلاً من أفعال الشيخ العجوز. إذن، لابد أن يكون للعلم تأثير في الفعل سواء الفعل الجوارحي أو الفعل الجوانحي، سواء الفعل الحاصل على مستوى البدن، أو على مستوى الساحات الوجودية الأخرى، والتي نقصد منها هنا اثنتين على الأقل: ساحة الذهن، وساحة النفس. بعبارة أخرى؛ أن كل ما يصدر منا عن إرادة واختيار فهو فعل وعمل أو (Action). وفي رأي الإنسان المعنوي؛ كل ما نعرفه أو نريد معرفته من العالم، الغرض الأساس منه أن يكون مؤثراً، ولو بمقدار ذرة في التعاطي مع سؤال (ماذا أصنع؟) وإلا فقد ذهب هدراً العمر المبذول في تحصيل تلك المعرفة.

من هنا، فإن أحد الأمور التي تتردد كثيراً على ألسنة أهل المعنى في العالم، هو العلم الذي لا ينفع، حيث يحذروننا كثيراً من تضييع العمر في كسب هذا النوع من العلم، الذي لا يؤثر على العمل أبداً، وحتى لو أثر فيه فإننا نبتعد بأنفسنا، في مقام الفعل، عن هذا التأثير.

ولكن ما هو شأن تلك الأسئلة الأم الموجودة في الكتب والموسوعات الفلسفية؟ الجواب: إن تلك الأسئلة ستكتسب أهميتها بمقدار إسهامها في التمهيد للإجابة عن سؤال (ماذا أصنع؟). وهي، من هذه الناحية، تحتفظ بصفة كونها الأسئلة الرئيسية الأم، أي إنها أسئلة رئيسية بالنسبة إلى غيرها من الأسئلة التي ستعتبر ثانوية، لأن الإجابة عليها ليس لها ذلك المستوى من التأثير على الإجابة المرجوة لسؤال (ماذا أصنع؟).

أعود للتأكيد على أن الهاجس الأكبر لدى الإنسان المعنوي، هو مدى التأثير الذي يسببه العلم على صعيد العمل، وهو ما كان سائداً بين العلماء والفلاسفة الوجوديين، وقد كان دستوفسكي أول من لفت الأنظار إليه. يقول (اندريه جيد) في كتاب له حول دستوفسكي: إن أهمية هذا الرجل تكمن في كونه أول من نبّه البشرية إلى أهمية سؤال (ماذا أصنع؟). وإن جميع الفلاسفة الآخرين في العالم لن يكون لجهدهم الفلسفي قيمة تذكر ما لم يأخذوا هذه الحقيقة بعين الاعتبار. والسبب في ذلك أن الإنسان لا يكون مؤثراً ما لم يطرق ساحة العمل. أما كيف يطرق ساحة العمل هذه؟ فهذا ما يتيسر له عبر ما يكتسبه من معارف ومعلومات تعينه في تحديد هذه الكيفية.

□ **ولكن إذا تجاهلنا ذلك الهدف، كيف يتاح لنا – بعد ذلك – الإجابة عن سؤال (ماذا أصنع؟)، أتصور أن السؤال عن الهدف هو السؤال الأم؟**

حسن جداً. كلامك يعني أن معرفة ذلك الهدف مقدمة للإجابة عن سؤال (ماذا أصنع؟). ولكن أيهما أهم؛ المقدمة أم ذو المقدمة؟ لا شك أن ذا المقدمة هو الأهم، فتعود الأهمية والأولوية لسؤال (ماذا أصنع؟) من حيث أردت أن تسلبها عنه.

وعَوداً على بدء، إذا كنت راغباً بمعرفة أن الله موجود أو لا، فالدافع الذي يقف وراء رغبتي هذه، هو اعتقادي بأن طريقة سلوكي في حال الاعتقاد بوجود الله، تختلف عنها مع عدم هذا الاعتقاد، وهكذا الأمر مع سائر الاعتقادات. والخلاصة أن جميع المسائل تكتسب أهميتها من خلال درجة تمهيدها للإجابة عن سؤال (ماذا أصنع؟).

وبتعبير آخر، إن أهمية كل مسألة، في نظر الإنسان المعنوي، نابعة من مقدار دخلها في الإجابة عن هذا السؤال. والإنسان المعنوي يهتم – في الواقع – بطرح أي سؤال بالقدر الذي يشعر فيه أن الجواب عن هذا السؤال سيعينه في العثور على جواب لسؤال (ماذا أصنع؟).

الإنسان المعنوي يهنأ بحياة أصيلة لا استعارة فيها

النقطة الأخرى، أنه حينما يصبح الإنسان جاداً في السؤال، فسيلوح له أمر آخر هو أصالة الحياة. والأصالة هنا مرادفة لـ: (Authenticity). الإنسان المعنوي هو الإنسان الوحيد الذي يتمتع بحياة أصيلة بالمعنى الدقيق للكلمة. أما الآخرون فحياتهم مستعارة (Vicarious)!

ما معنى الحياة الأصيلة، ولماذا يقال بأن الإنسان المعنوي هو الوحيد الذي يهنأ بها؟ سأحاول الاقتراب من هذه المسألة من عدة جهات.

ثمة بحث في كتاب (الوجود والزمان) لهايدغر، سأستعين به لتقريب معنى الحياة الأصيلة. يقول هايدغر هناك: إننا نعيش حياتنا في نسيج اجتماعي يمكن وصفه بثلاثة نعوت وسمات:

1ـ العبثية، والفوضوية، واللاهدفية:

إن أقوالنا وأعمالنا ومواقفنا، كلامنا وصمتنا، فرحنا وحزننا، وكلّ شيء فينا داخل في نطاق هذه الفوضوية، حتى معلوماتنا التي نكتسبها من المحيط الخارجي تأتينا بشكل فوضوي، ونقوم نحن بتكديسها فوق بعض، ومن ثم ننقلها للآخرين. إن القسم الأكبر من الجهد الذي نقوم به في الحياة هو تجميع ما نكتسبه من الآخرين ونقله إلى غيرهم، بدون أن ندرك ماذا اكتسبنا، وماذا نقلنا لغيرنا. وفي الحقيقة، نحن نستلم

ألفاظاً ونحوّلها لآخرين، دون أن نمارس فعل الوعي (Understanding)، على حد تعبير هايدغر. نحن هنا مجرد أدوات ناقلة، تماماً كالحشرات التي تقف على شيء، وتتعلق بأرجلها ذرات من ذلك الشيء، فتنقلها – لا عن وعي – حينما تطير وتحط على مكان آخر. نحن البشـر لدينا قنوات إدخال (Input) وقنوات إخراج (Output)، ومن خلال هذه القنوات تأتي المعلومات وتذهب دون أن نفقه منها شـيئاً. هايدغر – طبعاً – لا يعتبر هذه الأمور معلومات، وإن كنا نتصور أنها كذلك، لأننا في الواقع لم نقم سوى بعملية تمرير للألفاظ دون أن ندرك معناها.

2- المرور العابر على المعلومات:

السمة الثانية التي يذكرها هايدغر، هي المرور العابر على المعلومات، فنحن عادة ما نطالع كتاباً معيناً، وقبل أن نهضمه جيداً ننتقل إلى كتاب آخر، دون أن نلبث الوقت الكافي لترسـخ المعلومات في الذهن. وهذا يشـبه إنسـاناً يتناول الطعام وقبل أن يهضم جيداً في معدته يلحقه بطعام آخر. المهم عندنا أن نقرأ أكبر عدد ممكن من الكتب لكي نتشـدق بها أمام الآخرين ويفهموا أن ما من كتاب إلا وقد أطلعنا عليه. وهذا يكشـف عن أن الواحد منا لا يريد أن يلبث طويلاً في موطن معين ويتعمق فيه.

يشـير أحمد العلوي، زعيم الشـاذلية في الجزائر، في إحدى رسـائله إلى ملاحظة مهمة، ذكرها مارتين لينغز في واحد من أثرَيْه. يقول العلوي: أن الشخص العطشان الذي يحفر في أكثر من نقطة وسط الصحراء، في الواقع يعاني من الحمق أكثر من العطش. لأن العاقل لا يحفر في وضع كهذا في أكثر من نقطة واحدة، لأن الحفر في هذه النقطة ربما يوصله إلى الماء ولو على صعيد الاحتمال، أما الحفر في عدة نقاط وأماكن، فلن يوصله إلى الماء قطعاً. مشكلتنا في باب تحصيل العلم، أننا ما أن نطرق باباً علمياً حتى نفكر بطرق باب آخر قبل أن نتقن الأول ونهضم مطالبه هضماً كاملاً.

3- الحيرة وعدم التأمل والتدبر:

السـمة الثالثـة التـي ذكرها هايدغر هي الحيـرة والدوار. حين لا يكون هناك فهم ولا استقرار على معلومة، لن نكون قادرين على معرفة ماذا يدور في العالم المحيط بنا، وبالتالـي نصـاب بالحيـرة والدوار. مثلاً نحن لا نعـرف أن العالم الذي نعيش فيه متناه أو غيـر متنـاه. وذلـك أننـا لم نلبث فترة كافية للتأمل بعمق في تناهيه أوفي عدم تناهيه، رغم أننا قرأنا جميع الكتب التي أُلفت في هذا الصدد. وكذلك موقفنا من الله كوجود وصـفات، لم نتخذ موقفاً واضـحاً في هذا الصـدد، وذلك لأن اتخاذ الموقف يتوقف على المكوث والتريث قليلاً لفهم القضـية. حينما يسـألوننا: هل الله موجود؟ نجيب:

"حسناً، توجد – بالطبع – أقوال عديدة في هذا الموضوع، وهي كيت وكيت". وهذا في الحقيقة نوع من التهريج، لأننا رغم معرفتنا بالأقوال الموجودة في هذا الباب، ليس بوسعنا الالتزام بأحد هذه الأقوال، وذلك أنا لم نتريث ونقف عند هذه الأقوال وقفة تأمل وتمعن، لكي نختار منها الرأي الأمثل والقول الأفضل، ونرفض بقية الأقوال والآراء.

ويظهر من مجموع ما يقوله هايدغر: أن الناس عبارة عن أوعية تصب فيها أشياء من قبل الآخرين، دون أن يكون لهم شيء من أنفسهم. وهو يعتبر أن الحياة بهذا الشكل ليست أصيلة، لأن الحياة الأصيلة هي تلك الحياة التي تكون فيها أعمالنا جميعاً على أساس فهمنا الخاص للأشياء. أي نقوم بأعمالنا على النحو الذي يتيح لنا القول: أننا فاعلو ذلك العمل؟ متى يمكن أن ننسب لأنفسنا الكلام والصمت والحزن والفرح، فنقول تكلمنا أو سكتنا هنا بدافع ذاتي وجداني. إن كلامنا وسكوتنا وسائر تصرفاتنا تحصل عادة بدوافع خارجية لا باطنية. ثمة – دائماً – شيء يدعونا من الخارج للكلام أو للسكوت. هذه الحياة ليست حياتنا نحن... نحن فيها مثل لوحة سينمائية يسلط عليها الضوء من الخارج وتنعكس فيها الصورة، بدون أن ينبع منها شيء من الداخل. وفي حالة كهذه يكون الإنسان فاقداً للهوية، لأن هوية الإنسان ترتبط بأصالته. والافتقار للهوية يعني أن الإنسان يتحير أحياناً؛ أيكون في موقف معين حزيناً أو مبتهجاً؟ إن الإنسان الذي يفتقر إلى التحرك الذاتي، يحتاج إلى الإرشاد والمساعدة حتى في تعيين كونه في موقف ما، فرحاً أو محزوناً!

العاشق لا يحب المعشوق بل يحب صورة مغايرة له

تلك وجهة نظر يتبناها هايدغر وأمثاله. وثمة وجهة نظر أخرى يتبناها كارل راجرز، وهو من طليعة علماء نفس النهضة الثالثة، أي علم النفس الإنساني. قدم راجرز بحثاً أورده هنا بإيجاز. يقول: حين يولد الطفل فإنه يعمل غريزياً على جذب كل شيء ينفع جسمه، وطرد كل شيء يضرّ به. مثلاً يجذب الطعام إليه ما دام يشعر بالجوع، لأن الطعام ينفع جسمه، والجوع يضره. وهكذا فإن كل عمليات الأخذ والرد والقبول والرفض التي يمارسها الطفل تستند إلى أساس واحد، هو جذب ما ينفع بدنه، ودفع ما يضره. وفي ضوء ذلك، يمكن القول أن الطفل يراعي غريزياً نوعاً من النظام القيمي، وهذا النظام القيمي والمعياري يرتكز على مبدأ نفع البدن وضرره. ويصطلح راجرز على هذا النظام بالنظام القيمي الطفولي (Infant)، ولكن الطفل يصاب شيئاً فشيئاً بنوع من الازدواجية كلما تقدم به العمر، ويشعر أنه بحاجة ماسة وملحة لأن يكون محبوباً بين الناس المحيطين به. وحين يتنامى هذا الشعور لديه يبتلى بنوع

من الازدواجية، فلقد كان في السابق يجتذب لنفسه الأمور التي تنفع بدنه ويبعد عنه الأمور الضارة، أما اليوم فهو يشعر تدريجياً أنْ لا مجال بعد الآن لاتباع النظام القيمي السابق في الجذب والطرد، والذي كان يسير عليه بمقتضى الطبع والغريزة. وذلك أنه بدأ يدرك أن استمراره في جذب بعض الأشياء المفيدة لبدنه سيغضب والدته ويغيظها منه، وهو الآن على مفترق طرق؛ إما أن يرضي غريزته أو أن يرضي والدته، ولابد من اختيار أحد الأمرين، لأن الجمع بينهما غير ممكن باعتبار التقاطع بين الإرضاءين. بوسع الطفل إرضاء غريزته وتلبية ما يريد بدنه، ولكن ثمن ذلك إغضاب والدته وعدم رضاها عنه. كما أن بوسعه إرضاء والدته والحفاظ على مكانته عندها، شريطة أن يتجاهل متطلبات الطبع والغريزة. وتدريجياً يتجه الطفل نحو ترجيح الخيار الثاني على الأول، إيذاناً بدخول مرحلة البلوغ، واستبدال النظام القيمي الطفولي بنظام قيمي جديد، يكون المعيار الأساس فيه إرضاء والديه، لكي يبقى محبوباً في نظرهما.

إن الطفل – وكل من يشابهه في السلوك وإن كبر – يقول بلسان الحال: رباه! إنهم لا يحبون روحي المعراة المجردة وغير المشوهة، فإذا كنت أريد البقاء محبوباً عندهم، لابد لي إما أن أتستر على روحي، أو أن أشوهها، أو أفعل الأمرين. لو أراد هذا الطفل أن يتماشى مع مقتضى طبعه وغريزته الباطنية – أي يخفي روحه أو يشوهها – فسيفقد محبوبيته لا محالة. الأمر الذي لم يعد مستعداً له أو قادراً عليه، فلابد إذن، إما أن يتستر على حقيقة روحه، أو أن يظهرها ولكن بصورة مشوهة، فهو يعلم – على كل حال – أن روحه المعراة غير المشوهة لا يحبها أحد. ولكي تُحب روحه هذه، فلا محيص من التكتم عليها، أو إظهارها للناس مشوهة... ولكن ما هي نتيجة هذا التشويه، خاصة إذا تكرر؟ الجواب: أن تكرار عملية التشويه لإرضاء الآخرين، سيُسفر في النهاية عن روح مشوهة، إلى حد يبغضها صاحبها، ولا يطيق النظر إليها. ومعنى ذلك أن الإنسان نجح في جلب رضا الآخرين، ولكن على حساب رضا نفسه عن نفسه. والإنسان الذي لا يرضى عن نفسه لا يحيى حياة أصيلة. الإنسان لا يحب نفسه إلا حينما تتصرف على مقتضى الطبع، لا على النحو الذي يرضي فلاناً ولا يثير سخط فلان.

الحب بتعبير راجرز؛ إن كان بمعنى المحبوبية لا المحبة، فإنه يسلب منا طعم الحياة الأصيلة. والإنسان المحب العاشق يفرض على نفسه أشد أنواع التكتم والتستر والتعتيم. ومرادي من الحب هنا ما يرادف (Exclusive) لا المحبة للناس. العاشق لا يحب المعشوق بل يحب صورةً للمعشوق مغايرة له، فالمرأة التي تحب رجلاً، هي في الواقع، لا تحبه هو، بل تحب صورة له مغايرة لذاته. والرجل يقوم بدوره بتقريب نفسه من تلك الصورة، حفاظاً على استمرار حب المرأة له.

هذا هو عملنا الوحيد؛ نقرب أنفسنا دوماً من الصور المرسومة لنا في أذهان الآخرين. مثلاً، أنت تحب الشخص السخي والكثير الإنفاق، وهناك شخص يحبك، ويحب أن تحبه، فتجد بطبيعة الحال أنه يتصنع الكرم والسخاء وكثرة الإنفاق، حتى لو كان على خلاف طبعه، وذلك ضماناً لاستمرار حبك له، أو أنك لست بشجاع بطبعك، ولكن تعرف بأن حبيبك يحب الشجاعة والشجعان، فتضطر لتمثيل دور الإنسان الشجاع، لكي لا تسقط من عين الحبيب، حتى وإن اقتضى ذلك أن تتخلى عن حياتك الأصيلة الطبيعية، وتستعير ثوباً جديداً للحياة!

يقول راجرز: إن الرغبة بأن نكون محبوبين، خصلة متجذرة فينا، ومعظمنا يبقى إلى آخر عمره، في هذه المرحلة؛ مرحلة التضحية بالكون كما نحب، لصالح الكون كما يحب الآخرون. وبدل أن نعيش على نحو نرضى فيه عن أنفسنا، نفضل العيش على النحو الذي يرضى به الآخرون، ويستحسنونه هم لا نحن. هذه هي الحياة المستعارة، التي لا يتمرد عليها من البشر إلا القليل من الناس، ممن يتنبهون لهذه المفارقة، ويقررون - بدوافع شتى - العودة إلى الحياة الطبيعية، منتقلين بذلك إلى النظام القيمي البالغ (Mature) الذي يوجد وجه اشتراك بينه وبين النظام القيمي الطفولي (Infant)، كون الاثنين لا يعيران وزناً كبيراً لاعتبارات الآخرين، والمعيار الأهم في النظامين هو ما يريده الإنسان بنفسه ويرجحه من الخيارات المطروحة، وعلى هذا الأساس فقط يُتخذ القرار وينجز العمل.

ويكمن الفرق بين النظامين في أن المعيار في النظام القيمي الطفولي هو البدن ومتطلباته التي يفرضها الطبع والصرافة (دون وعي وتفكير)، بينما في النظام القيمي البالغ يفرض الفكر بمعناه الهايدغري نفسه على قرارات الإنسان وسلوكياته. كأن الإنسان هاهنا يعيش في الخلأ، ولا يوجد ثمة إنسان آخر يريد أن يرضيه ويتجنب سخطه عنه. وقلنا (كأن) لأن الإنسان في هذه المرحلة يقول: مرحباً بكل من يحبني أنا بنفسي، وليس بكل من رسم صورة لي وراح يدعوني لألتحق بتلك الصورة وأتشبه بها. وعليه، ما تزال هناك رغبة لدى الإنسان في هذه المرحلة بأن يقع موقع حب واهتمام الآخرين، ولكن شريطة أن يتوجه الحب لنفس ذلك الإنسان وروحه المعراة غير المشوهة والمزيفة، فهو غير مستعد للتستر على حقيقته أو تشويهها، لأنه يريد أن يحيا حياته الأصلية الطبيعية، دون أن يلبس الثوب المستعار.

إن هذه الازدواجية والانفصام عن الذات هي إحدى المشكلات التي كانت تسجل على الفهم التقليدي للدين، من قبل اليسار الهيجلي، نظير ماركس، وغيرهم حتى من المفكرين الإلهيين المعاصرين، ففي هذا النمط من الفهم للدين يتعين على الإنسان أيضاً أن يتخلى عن صرافة طبعه طمعاً بكسب رضا الآخر. وهذا (الآخر) يختلف من

ديـن لآخـر، ولكن فـي جميع الأحوال فالنتيجة واحدة؛ هي انقلاب الحياة من أصـيلة إلى مستعارة.

في ضـوء ما مر من توضـيح، أجد من المناسـب القول الآن إن الإنسان المعنوي هو ذلك الشخص الذي يتخذ قراره بنفسه لنفسه، وفي ضوء ما تحمله نفسه من رغبات وقناعات. وهكذا، فحياة الإنسان المعنوي حياة أصيلة لا استعارة فيها أبداً.

الإنسان المعنوي يتعلم من الجميع لكنه لا يقلد أحداً

□ **هل جميع أنواع الحب تسلب الإنسان صرافة طبعه؟**

كل نوع حب من نمط Exclusive[1] يسـلب هذه الصـرافة، ففي هذا النوع من الحـب، لا أتطلـع إلا لكـي أكون محبوبك؛ الأمر الذي يتطلب مني العمل على خلاف مقتضـى صـرافة طبعي. العارف يكثر الشـكوى لدى ربه من الآخرين، فيقول: إلهي! إنهم يأخذونني مني!

وهذه حقيقة! الآخرون يسـلبوننا من أنفسـنا، لأن كل واحد منهم يطلب منا أن نعطـل جانبـاً مـن جوانب وجودنا، فقط لأنهم لا يريـدون ذلك الجانب. وهكذا يتعين علينـا التفريـط بجوانـب وأبعاد كثيرة من وجودنا، اسـتجابة لمطاليب الآخرين الذين لا يحبوننا إلا بعد تجريدنا من تلك الجوانب والأبعاد.

ويعبر بعض المفكرين عن هذه الحالة بالتمثيل الاجتماعي. فنحن فنانون عاكفون على تمثيل مسـرحية، كتب لها السـيناريو شـخص آخر، وسـاق مجريات أحداثها كما يشتهي ويريد. يقول الشاعر جلال الدين الرومي في إشارة لهذا المعنى:

التقليد جعل الناس في مهب الريح　　　اللعنة على هـذا التـقـليـد القبـيـح!

أن يكـون الإنسـان فـي مهب الريح، إشـارة دقيقة إلـى أن التقليد والتمثيل يجعل النـاس يتخلـون عن أشـياء كثيـرة في وجودهم، فيخف وجود الواحـد منهم لدرجة أن الريح تأخذه معها.

لسنا نحن الذين نتخذ القرار في الحياة المستعارة غير الأصيلة، ولكن متى تحصل هذه الحالة؟ الجواب: أنها تحصـل حين نبتلى بالتقليد، حين نعمل بكلام شـخص آخر تعبـداً وبـدون نقاش؛ حين نقع تحت تأثير التلقين الأبوي والتربية الأسـرية وتوجيهات الكبـار؛ حيـن ننسـاق مـع توجهات الرأي العـام، وحين نتأثر بالانفعـالات البيئية لدى اتخاذنـا قـراراً مـا؛ في هذه الموارد جميعاً ننسـلخ عن حياتنا الأصـيلة الطبيعية، ونقدم على أشياء لا نفقه وجه الإقدام عليها. نحن - في الغالب - تتبنى سلوكيات معينة إما

---

(1) على وجه الحصر المانع من دخول الغير.

على اعتبار أن الرأي العام يستحسنها، أو لأن الآخرين يتبنون نفس هذه السلوكيات، أو لأن شخصاً ما أمرنا بأن نفعل كذا، ونحن نقلده ونتصرف على ضوء أوامره ونواهيه. هذه هي سمة الحياة المستعارة.

هذا النوع من الحياة يأباه العرفاء الذين يحرصون على فهم حقائق الأشياء بعقولهم بعيداً عن تأثيرات الآخرين، وكأنهم يعيشون في الفراغ، لا يؤثر عليهم شيء سوى آرائهم ومشاعرهم وإراداتهم هم لا غير. إنهم يتخذون قراراتهم في مناخ من هذا القبيل، وعلى هذا الأساس فقط يتصرفون حتى وإن عارضهم الآخرون. العمل الأصيل هو العمل المبتني على إرادة منبثقة عن فكر الإنسان وشعوره هو فحسب. والحياة الأصيلة هي الحياة المؤلفة من سلسلة أعمال وتصرفات من هذا القبيل.

والآن، هل نحن كذلك حقاً؟ الجواب: كلا! في الواقع نحن مقلدون وأتباع لغيرنا ولا نملك إرادة مستقلة أمام الآخر، سواء كان لهذا (الآخر) صورة مشخصة أم لم تكن. حينما أكون مقلداً للسيد فلان وعاملاً بتوجيهاته، تكون لهذا الغير صورة مشخصة، ولكن الأنكى من ذلك أن لا تكون لهذا الغير صورة مشخصة محددة، كما لو انسقت مع العقل الجمعي والرأي العام، وهو ما يعني في ذاته أنني أتبع جماعة أنا لست واحداً منهم. وكل واحد من هذه الجماعة يتبع الباقين، أي أنه يتبع جماعة ليس هو واحداً منهم أيضاً. هاهنا لا يُعلم أصلاً مَنْ يتبع مَنْ! والحقيقة أن الجميع هنا يتبعون " لا أحد". حينما يكون للرأي العام والانفعالات الاجتماعية تأثير على حياتنا، نعيش حياة مستعارة بشكل مكثف ومضاعف. وذلك أننا إذا كنا نقلد شخصاً معيناً، وهو الذي يقرر نيابة عنا في الأمور، فيمكن على الأقل أن نشير إليه على وجه التحديد، ولكن في موارد التبعية والانسياق وراء العقل الجمعي والرأي العام لا يوجد أحد يمكن أن نشير إليه بأصابعنا، ونقول: أن هذا هو الشخص الذي يقرر لنا طرائق الحياة. بالطبع؛ الإنسان في الحياة الأصيلة يتعلم من الجميع، ولكنه لا يقلد أحداً البتة. إنه يستفيد من تجارب الجميع بعد أن يضعها في ميزان بصيرته، ويتمعن في ظروفها ونتائجها. الإنسان في الحياة الأصيلة يتفادى دائماً الانطلاق من الصفر مجدداً، بل ينطلق من حيث ما وصل إليه الآخرون في تجاربهم المفيدة، وذلك بعد أن يقرر هو بنفسه، أياً من هذه التجارب كان مثمراً ومجدياً وشاملاً لحالته أم لا. ولن ينعُم الإنسان بالهدوء والسكينة والطمأنينة ما لم يذق طعم الحياة الأصيلة.

أما الحياة المستعارة (غير الأصيلة) فقد تفضي إلى جلب رضا الآخرين، وقد لا تفضي إلى ذلك. ولكن الشيء المؤكد أنها ستسلب من المرء رضاه عن نفسه. وبعبارة أوضح؛ إن رضا الآخرين قد يحصل وقد لا يحصل، ولكن رضا المرء عن نفسه مفقود لا محالة، بل قد يبغض الإنسان نفسه. حين أؤمن بأن (ألف) يعني (ب)،

وأقضي بخلاف ذلك جلباً لرضاك، ليس من المحتم أن استميل قلبك، ولكني سأفرط بقلبي - لا محالة - ولن أكون قادراً على التعايش معه، ومن لا يتعايش مع قلبه، لن ينعم لا بالسكينة ولا بالبهجة ولا بالأمل.

خصائص الحياة الأصيلة

إن التمعن في معنى الحياة الأصيلة يقتضي منا إبداء اهتمام جدي بالموضوع. الحياة الأصيلة، بكلمة واحدة، عبارة عن الوفاء للذات والولاء لها، وعدم التفريط بهذا الوفاء والولاء لصالح الوفاء والولاء للآخرين. إذا كنا نريد حياة أصيلة لا مستعارة، تنبري لنا قضيتان:

1- أن تأصيل حياة الأفراد في المجتمع ألا يجر المجتمع إلى نوع من الفوضى والعبثية على المستوى الأخلاقي؟ وبعبارة ثانية: هل هناك إمكانية لتحقق الأخلاق الاجتماعية مع سيادة مبدأ الحياة الأصيلة بما تتوفر عليه من خصائص وسمات؟ ألا يبدو إطلاق العنان للناس ليتصرف كل واحد منهم على نحو ما يرى ويريد، سيقود بالنتيجة إلى حالة من الفوضى والاضطراب؟

2- هل بمقدور الإنسان المعنوي أن يتخذ لنفسه شيخاً ومرشداً؟ (على اعتبار أن اتخاذ الشيخ والمرشد يتنافى مع أصالة حياة السالك والمريد؛ لاستلزام ذلك، في أقل تقدير، لزوم طاعة المراد في أوامره وتوجيهاته، دون نقاش أو تردد؛ الأمر الذي يتنافى مع طبيعة الحياة الأصيلة، لقيامها على أساس استقلالية القرار).

أجابوا عن هاتين القضيتين بأجوبة عديدة لا مجال للخوض فيها الآن، وأكتفي بالإشارة إلى حقيقة أن الحياة إذا أصبحت أصيلة بالمعنى المذكور أعلاه، فلابد أن تتسم بعدة خصائص تندرج جميعاً تحت عنوان الحياة الأصيلة:

1- إن قبول كلام الغير مشروط بان يقدم برهاناً مقنعاً على مدعاه، ذلك أن قبول الدعوى بلا دليل يتنافى مع منطق المعنوية. الإنسان المعنوي باحث عن الدليل، باعتبار إيمانه بـ(Evidentialism - البرهانية) بمعناها الأوسع من المعنى الوارد لها في حقل المعرفة. هذه أولى الخصائص المنبثقة عن الحياة الأصيلة.

2- إن الإنسان الذي يحيا حياة أصيلة يتسم بعقلية آنية - مكانية، لا بمعنى الرضا بما موجود الآن وفي هذا المكان، بل بمعنى إبرازهما. على غرار المحرار الموجود في الغرفة، فهو يظهر في كل لحظة درجة الحرارة، في تلك الغرفة، في تلك اللحظة، وليس اللحظة التي تسبقها أو تليها. ولا ينبغي التنكيل بالمحرار لأنه قرأ قبل ساعة درجة غير التي يقرأها الآن، أو التي ربما سيقرأها بعد مرور ساعة، لأن وظيفة المحرار هي الدلالة على درجة حرارة الغرفة في اللحظة التي تتم فيها القراءة لا اللحظة

التـي قبلهـا، ولا التـي تأتي بعدهـا، وبالتالي لا بأس عليه إنْ تفاوتت نتائج القراءات في ســاعات مختلفة. وبطبيعة الحال، فإن تسـجيل المحرار لدرجة معينة في لحظة ما، لا يعني أنه راضٍ بهذه الدرجة وسـعيد بها، فهو يقف على الحياد تجاه الآنات المتعاقبة، ولا يتحيـز لواحـد منهـا. بخلاف الإنســان غير المعنوي الذي قد ينحاز لوضـع أو آن معين. كما لو فرضـنا أن زيداً من الناس وضـع نظرية قبل عشـرة أعوام، وقد اكتشـف الآن خطأ تلك النظرية، وذلك بعد أن ارتبط اسمه بتلك النظرية، وبات في جانب كبير من وجاهته العلمية ومكانته الاجتماعية، مديناً لتلك النظرية، ماذا سيصنع والحال هذه؟ في الغالب يفشـل المرء في التعاطي السـليم مع هذا التحدي، وقد يصـر على نظريته، رغم وقوفه على خطأها، وهذا يعني أنه بات أسيراً للماضـي، وغير قادر على التحرر من قيوده، والانطلاق مع قطار الحاضـر والمسـتقبل. وليس هكذا الإنســان المعنوي، بـل هـو كالمحـرار الذي مر الحديث عنه؛ يقـرأ العالم في لحظته الراهنة، ويقدم قراءته المعاصـرة ولو احتمل أنها سـتتغير بعد حين. على أن قراءته للواقع المعاش في لحظته الراهنة لا يعني أنه مفتون بهذا الآن وهذا المكان، كل ما في الأمر أنه ما دام الوضـع على هذا المنوال فإن الإنســان المعنوي يعكس هذا الوضـع كما هو. وهذا المعنى هو المقصـود مـن كـون المعنويـة آنية – مكانية، حيث الإنســان فيها مـن جهة، لا يعرف اللبث والسـكون، وهو دائماً بصـدد التطور والنمو، وهو من جهة أخرى، يعكس تلك اللحظة الكائن فيها. فهو مفتون بإبراز الواقع الموجود وغير مفتون أو مغرم بالمكوث والبقاء فيه. الآنية – المكانية تعني باختصار التحرر من قيود الماضي والمستقبل. وفي الحقيقة؛ حاضر الإنسان المعنوي فارغ البال عن تبعات الماضي وهموم المستقبل. ولا يعاب على الإنسان المعنوي أنه قبل عشر سنوات تبنى الرأي الفلاني، والآن راح ينقضه! بينما الإنسان اللامعنوي إما أن يكون مكبلاً بقيود الماضي والمستقبل، أو متكتما على حاضره ويخشى إبرازه على صورته الواقعية.

3– الخصوصـية الثالثة للإنســان المعنوي الأصـيل أنه يكتفي بعرض نتائج تجاربه الشخصية ولا يطالب الناس بالقبول.

هل الميتافيزيقيا ثمرة الوحي؟

□ **لو أراد الإنســان المعنوي الإعراض عن الدين والميتافيزيقيا، يتعين عليه - في الواقع - الإعراض عن الوحي، لأن تلك الميتافيزيقيا ثمرة الوحي.**

■ كلا! لا يمكن القول أن الميتافيزيقيا ثمرة الوحي ونتيجته، وذلك لسببين:

الأول: أن الوحي ليس بالمبدأ الذي تتفق عليه الأديان جميعاً بل الأديان الإبراهيمية فقط، وبالتحديد اليهودية والإسلام، إذ المسيحية تنكر الوحي، حيث لا يعدون المسيح

نبياً، وإنما هو تجسيد لله على الأرض. وعليه لا يمكن دعوى أن الميتافيزيقيا حصيلة الوحي وثمرته.

الثاني: أنه لا ربط لهذا الموضوع البتة بواقع كون الميتافيزيقيا باتت اليوم ثقيلة ظل على الإنسان، إذ من الممكن أن يؤمن المرء بأن شيئاً من الأشياء ثمرة للوحي، ومع ذلك لا يستسيغ ذلك الشيء ويثقل عليه القبول به. ولا يعني هذا بحال أن ذلك الشيء خطأ. أنْ أفهم شيئاً أو لا أفهمه، وأن أقبل الدليل عليه – لو فهمته – أو لا أقبل ذلك الدليل، ليس لذلك ربط بصدق ذلك الشيء أو كذبه.

الإنسان المعاصر يطالب بالنقد لا بالنسيئة

□ **تفضلتم أنه إذا لم يكن مشروع المعنوية قابلاً للتعميم فلا إشكال في ذلك. ولكن أعتقد أن المشروع لابد أن يقبل التعميم، فقد قلتم في وصف خصائص الإنسان المعاصر أنه يطلب النقد لا النسيئة، أي أنه يطالب بتجربة السكينة والبهجة والأمل في هذا العالم لا في عالم آخر، وبالتالي لابد من تعميم النظرية أو المشروع.**

■ لا ربط لهذا بموضوع البحث، فتارة يطبع كتاب ويطالعه كل أهل الأرض دون أن تنجم عن ذلك مشكلة أو معضلة أو أزمة، وأخرى يطبع الكتاب، ويقال لكل من يقرأه: أن عليكم أن تلمسوا فوائد هذا الكتاب من بعد مطالعته... سؤالك يرتبط بالصورة الأولى وكلامي حول الصورة الثانية.

سؤال "ماذا أصنع؟"

□ **بعض الخصائص التي قلتم بثبوتها للمعنوية يمكن أن تنسجم مع بعض التعاليم الدينية والعرفانية لحقبة ما قبل الحداثة؛ مثلاً سؤال (ماذا أصنع؟) توجد إشارات إليه في باب التعاليم الدينية. وكذلك الأمر مع بعض الأشياء التي قلتم أنها من شؤون الحياة الأصيلة، حيث يمكن العثور على مثيلاتٍ لها في ألسنة العرفاء مثل خرق العادة وصيرورة العارف ابن وقته...**

■ حسناً، ما الإشكال في ذلك؟! أنا لم أقل أن هذا الكلام لم يقله أحد قبل اليوم.

□ **لو افترضنا القبول جدلاً بأن أهم الأسئلة التي يطرحها الإنسان الحديث على نفسه، سؤال (ماذا أصنع؟)، وأن سائر الأسئلة تأتي في أهميتها بمقدار دورها في التمهيد للإجابة على ذلك السؤال الرئيس، على العموم ماذا بوسعنا القول بالنسبة لجملتي (الله موجود) أو (الله غير موجود)؟ يظهر من مجمل كلامكم أن هذا السؤال لا يقوم بأي دور ممهد في هذا السياق، وأن بوسع الإنسان المعنوي أن يعتقد بجملة (الله موجود) أو يعتقد بخلافها. وأقصد من الله الإله المتعين الشامل للإله الشخصي وغير الشخصي. وقد تفضلتم في موضع آخر بالقول إن دنيا اليوم تقتضي أن لا نتخندق في مواجهة الملحدين (أي الأفراد المنكرين**

للإله المتشخص)، بل يتعين على أنصار المعنوية الاصطفاف في مقابل العدميين، المنكرين لأي معنىً للحياة. وعليه، يمكن أن يلتقي تحت مظلة المعنوية أناس مؤمنون بالله وآخرون لا يؤمنون به. وإذا حدث وأن نسبنا صفة الإيمان بالإله لأشخاص من قبيل ماركس أو سارتر أو هيجل، فهذا على سبيل الاشتراك اللفظي. الإله هو ذلك الشيء الذي يمثل عندهم معنى الحياة، وله جنبة محمولية لا موضوعية، فيقال أن (الحب هو الله) و(العدل هو الله)، ولا تشخص في البين.

■ أشير في جوابك إلى ملاحظات ثلاث، نوهت بها ضمن كلامك:

الأولى: هل المعنوية لها نسبة اقتضاء الوجود لواحد من الآلهة الثلاثة التالية، ونسبة اقتضاء العدم إلى الإلهين الباقيين، أم أن نسبتها إلى الجميع هي نسبة اللاإقتضاء؟ والآلهة الثلاثة هم:

1- الإله غير المتشخص.

2- الإله المتشخص لا على هيئة الإنسان.

3- الإله المتشخص (Individuation) على هيئة الإنسان (Personal).

هذه صور وحالات ثلاث يمكن تصورها للإله.

□ **أليس لفظ الإله هنا مشتركاً لفظياً؟ إذا كان الإله غير متشخص، لا يصح إطلاق لفظ الإله عليه إلا على نحو الاشتراك اللفظي. بينما (الإله) في الإله المتشخص الشخصي وغير الشخصي مشترك معنوي، لأننا نستخدمه بمعنى واحد.**

■ كلا! أولاً، لأنه ما المانع من استخدامي ثلاثة ألفاظ؟! بالطبع، أنا لا أعتقد بوجود اشتراك لفظي هنا، ولكن أتحدث بطريقة أخرى واستخدم الرموز X و Y وZ بدلاً من استخدام ألفاظ كاملة في الموارد الثلاثة المذكورة. فأقول: هل المعنوية تقتضي حصول X من الأمور، وتقتضي عدم حصول Y وZ، أو أنها تنسجم مع الكل، وبمقدور إنسان معنوي أن يؤمن بالقضية X، فيما يؤمن إنسان معنوي آخر بالقضية Y، بينما يؤمن الثالث بالقضية Z؟ إذا كان هذا هو سؤالك، فجوابي: أن المعنوية محايدة بالنسبة للأنواع الثلاثة من الآلهة ولا تقتضي واحداً منها بحد ذاته.

أما السؤال الثاني فكان حول ارتباط قضية (الله موجود أو غير موجود) بسؤال (ماذا أصنع؟). وأعتقد بوجود نوع من الارتباط بين الأمرين. مثلاً، إذا آمن شخص بالإله الشخصي الإنساني، فسيواجه السؤال: إلى أي مدى يجوز لي التصرف بشؤوني؟ وذلك لأن الإله إذا كان متشخصاً ذا طابع إنساني، فسوف أكون مملوكاً له، ولابد لي أن أعرف مدى ما يتاح لي التصرف بنفسي.

والسؤال الثالث أن المعنوية كظاهرة مستقلة عن الدين التقليدي، هل يلزم أن تكون مرتبطة بالفهم التقليدي للدين أم لا؟ والجواب هو النفي؛ وأن بوسع الإنسان المعنوي

أن يتدين بدين من الأديان العالمية أو لا يكون متديناً بأحد هذه الأديان، بيد أن ثمة نقطة جديرة بالاهتمام هنا، وهي أن الإنسان المعنوي حتى لو صار متديناً فلن يكون متديناً بدين الجمهور وعامة الناس، وذلك أن لدين العامة والفهم التقليدي للدين، بضع صفات وخصائص لا تنسجم مع المعنوية. وأبرز هذه الخصائص والصفات ارتكاز دين العامة على مبدأ التعبّد، بينما المعنوية تقوم على أساس الإيمان دون التعبد؛ والأخير يمثل قوام ديانة العامة، ويتعارض مع الأصالة التي سبق الحديث عنها.

(وأؤكد مرة أخرى أن المراد من التعبد هنا هو قبول كلام الغير بلا دليل، وليس بمعنى العبودية لله).

□ **لا أستطيع أن أتصور معنى مشتركاً بين الإله المتشخص والإله غير المتشخص.**

■ إذا كنت ترغب بأن تعطي للإله، المعنى الموجود في الأديان الإبراهيمية، فلا شك أن هذا المعنى غير موجود في الإله غير المتشخص. ولكن لو قلت بأن الإله هو المنظم للوجود، فسينطبق مفهوم الإله حتى على القوانين الطبيعية، لأنها تنظم الوجود دون شك. والرواقيون يستخدمون اصطلاح (مبدأ التنظيم) كبديل لاصطلاح القانون، وبكلمة واحدة: ناموس. فالإله هو المنظم للوجود، وهذا ينطبق على الصور الثلاث الممكنة له: الإله غير المتشخص، الإله المتشخص غير الإنساني، الإله المتشخص الإنساني.

موضوعية الإنسان المعنوي

□ **في ضوء التعريف الذي قدمته للمعنوية، هل بوسع الفرد المعنوي البقاء وفياً للعلم؟ وهل بمقدور الـ Scientists الانخراط ضمن الاتجاه المعنوي؟**

■ أفهم كلامك هذا على نحوين؛ إذا كان قصدك أن الشخص العامل في حقل العلوم التجريبية، هل بإمكانه أن يلتزم جانب الموضوعية والحياد في أبحاثه ودراساته؟ فالجواب: نعم، بإمكانه ذلك. في الواقع نحن نريد الحصول على ثمرة في مقام العمل، إلا أن هذه الثمرة لا تنحصر، بالضرورة، في نطاق أو حقل علمي خاص. ثمة حقل للكيمياء، وآخر للفيزياء، وثالث لعلم الأحياء، وإذا استمر العمل في كل هذه الأنشطة، فسوف يفضي ذلك – لا محالة – إلى نتيجة تفيد في التخفيف من معاناتي ومعاناة أقراني من البشر، وليس من الضروري أن تظهر النتيجة والفائدة في هذا الحقل أو ذاك على وجه الخصوص. إن الإنسان المعنوي يدخل في الأنشطة التجريبية على أمل أن يكون لتطور هذا الفرع أو ذاك من الفروع العلمية دور في التقليل من معاناة الإنسانية، دون أن يتوقع حصول هذا الدور، بالذات في الفرع الذي ينشط فيه.

أما النحو الآخر الذي أفهم فيه كلامك، فهو لزوم دخول الإنسان المعنوي في النشاط العلمي العملي، وعليه فلا جدوى من الدخول في المجال الفلسفي لعدم الفائدة

العملية من الفلسفة! وحينها أجيب على سؤالك بالنفي، فالفلسفة وإن لم تكن لها الفوائد والثمار العملية الموجودة في مجال العلوم التجريبية، إلا أن لها أيضاً فوائدها العملية الخاصة بها. والتي يمكن أن تسهم بدورها في الحد من معاناة الإنسان... والإنسان المعنوي لا يدخل في الفلسفة ونظائرها من العلوم إلا بعدما يشعر بأن هذا العلم قد يؤدي إلى نتائج وثمار مفيدة في التقليل من آلام الإنسان ومعاناته.

المعنوية بمثابة منهج

□ **يبدو لي أن المعنوية أقرب إلى أنها بمثابة منهج! أي أسلوب ومنهج معين للوصول إلى نتيجة غير معينة. وفي ضوئه؛ قد لا يصل الإنسان المعنوي الذي تتحدث عنه إلى أي من الآلهة الثلاثة، وربما انقلب شكاكاً عدمياً.**

■ كلا! لقد قصرتم نظركم فقط على تلكما الخصوصيتين. فيما الكثير من خصائص المعنوية إعتقادية ومبادئ قابلة للبيان. بعض خصائص المعنوية عبارة عن مشاعر وأحاسيس، وبعضها الآخر إدراكات نفسية، والبعض الثالث سبل ومناهج وأساليب.

مفهوم النجاة بمعنى رضا الباطن عند الإنسان المعنوي

□ **للناس المختلفين تصورات مختلفة متباينة، وعلى عدد الأفراد المؤمنين بالحياة المعنوية، توجد غايات وسبل مختلفة للوصول إلى تلك الغايات. هل النجاة نصيب جميع هؤلاء؟!**

أتصور أن مفهوم النجاة لدى الإنسان المعنوي، إما أن يحذف من القاموس، أو يفسر بمعنى الوصول إلى الغاية في نقد الحال والوضع الراهن. عندما نقول (النجاة) فعادة ما نقصد بذلك معنىً متأخراً عن الحياة في هذه الدنيا، فكأننا سننجو لاحقاً وفيما بعد الحياة في هذا العالم. وواضح أنه لا مكان لهذه المقولة في قاموس الإنسان المعنوي، إلا أن يراد بذلك أن الإنسان المعنوي موفق في مسيرته، وفي الوصول إلى السكينة والبهجة والأمل، وبكلمة: رضا الباطن. إذا كان هذا هو المقصود فللنجاة معنى لدى الإنسان المعنوي، وإلا فلا.

أما ما تفضلتم به من أن اختلاف الناس يقود إلى الاختلاف في التصورات، وفي سبيل الوصول إلى الغايات، فهذا صحيح ولا ضير فيه. وأقصد من (لا ضير فيه) أن ذهاب الناس في سبل شتى، أمر متصور عند الانطلاق، ولكن لو اعتقدنا من الناحية الانثروبولوجية بوجود خصائص مشتركة بين جميع أبناء البشر، آنذاك حتى لو انطلق الناس من تصوراتهم المختلفة فسيصير مآلهم إلى الاجتماع واللقاء معاً في خاتمة المطاف. خذ مثالاً على ذلك معلماً أخذ تلاميذه في سفرة مدرسية، وقال لهم أنتم أحرار فيما تصنعون. بطبيعة الحال سينشغل كل واحد منهم بعمل فردي، ولكن لمّا كانت بينهم خصوصيات مشتركة من الناحية النفسية، على اعتبار تقارنهم في العمر،

سنلاحظ في النهاية أن هؤلاء التلاميذ سيتوزعون على أربعة أو خمسة أعمال فقط، ما يعني أن كل ستة أو سبعة منهم قد التقت إرادتهم على شيء واحد، رغم أن لكل واحد منهم تصوراته الخاصة كفرد.

في ضوء ذلك، يمكننا القول: أن التشتت وارد في مرحلة الانطلاق، غير أن التشابه في الخصائص الروحية والعاطفية والإرادية بين بني الإنسان، يقودهم إلى الالتئام مع بعضهم في المراحل اللاحقة. ومع ذلك، لا ضير من عدم حصول الالتئام، وإن كنت اعتقد أن هذا الالتئام يحصل بين الأناس المعنويين على أية حال، لما بينهم من تقارب شديد في الخصوصيات.

أثر المعنوية في اكتشاف معاناة الإنسان

□ **كيف يمكن لمشروع المعنوية الكشف عن معاناة الإنسان؟ أليس هذا المشروع عاجزاً عن القيام بهذه المهمة كما عجزت قبله ايديولوجيات أخرى نظير الماركسية والليبرالية؟ ألن نصل في ضوء ذلك إلى نوع من التعددية في فهم المعنوية؟**

■ كلا! فمن الممكن وضع نظام هرمي للمتاعب والآلام وحصرها في الآلام والمتاعب الأم والرئيسية، وذلك عبر القيام بعملية تأمل ذاتية (Introspection). ولا يوصلنا هذا بالضرورة إلى التعددية التي نصلها عادة في العلوم الحسية الموضوعية (Objective). وذلك أن جزءاً من تلك التعددية الظاهرة في العلوم المختلفة، تعود – ولو في جانب منها – إلى ارتكاز معاييرنا على أساس التجربة والحس الظاهر، أو على أساس الاستدلال، أو الذاكرة الجمعية، وأمثال ذلك، بينما عملية الكشف المبحوثة هنا تتأتى عن طريق التحليل النفسي، بمعنى أن بوسعك، حتى أنت، أن تُرجع الآلام والمشاكل الكثيرة، عبر التحليل النفسي، إلى آلام وعناءات أعمق، وذلك فيما لو تحليت بذهن صاف وذكاء حاد.

□ **لكن الجميع لن يصلوا إلى نتائج متطابقة بالضرورة!**

■ نعم! بمعنى أنهم لن يصلوا – بالضرورة – إلى عناءات وآلام متطابقة، لا أنهم – بالضرورة – لن يصلوا إلى هكذا آلام.

منزلق المعنوية

□ **مهما يكن من أمر، فهناك أناس يتمتعون بمكانة أرفع من الناحية المعنوية، ألن يؤذن ذلك بخطر تحول المعنوية إلى نوع من الارستقراطية؟**

■ كلا! المشكلة أنك تتصور أن الإنسان المعنوي يتميز بتلك الخصائص التي ذكرناها، ولكنه في سائر خصائصه مثل الإنسان غير المعنوي. وحيث تلاحظون أن الأشخاص غير المعنويين يسيئون استغلال صلاحياتهم، تفترضون كذلك أن الإنسان المعنوي قد ينتهج

نفس السلوك. بينما الأمر ليس كذلك، وثمة سمات وخصوصيات تجتمع في الإنسان المعنوي، وتحول دون ظهور ذلك النوع من الارستقراطية أو النظرة الجبروتية، وذلك – بالطبع – بعد فرض كونه إنساناً معنوياً.

المعنوية والحداثة

□ **هل المعنوية ظاهرة ترتبط بدنيا الحداثة؟**

■ كلا، ولو كان الأمر كذلك لن يسعنا أن نقول بأن بوذا وسقراط كانا إنسانين معنويين. كنت راغباً فقط بتسليط الضوء على السرّ في تحول المعنوية، بدلاً من الدين، إلى حديث الساعة في مختلف المحافل والمنتديات. أردت القول أن الدين، إن كان هو هذا، فإن الذهنية المعاصرة غير قادرة اليوم على القبول بالقراءة التقليدية له. (ولا ربط لهذا بصحة الدين وعدم صحته).

من ناحية أخرى، نحن ما زلنا بحاجة إلى الدين ودوره المتمثل بالحد من الألم والمعاناة الإنسانية. وحين يعجز الفهم التقليدي للدين عن الوفاء بهذا الدور، مع بقاء حاجتنا إليه، فثمة بديل آخر جدير بالطرح، وهو المعنوية.

□ **لديّ سؤال بخصوص اتصاف الحداثة بكونها استدلالية، أرى أن هذه الصفة ليست من مختصات الحداثة، ففيما مضى كان ابن سينا وأمثاله يصرحون بالقول: نحن أبناء الدليل!**

■ (نحن أبناء الدليل) داخل الإطار، تختلف جوهرياً عنها، وهي خارج الإطار. فلو زعم شخص بأنه ابن الدليل، ومع هذا اعتبر الكتب المقدسة دليلاً، فقد قال بهذا المبدأ داخل الإطار الخاص للدين الذي يؤمن بكتبه المقدسة. أما لو جاء شخص وقال: إن الكتب الدينية المقدسة لابد أيضاً أن تقدم السند والدليل على ما تقول، فهذا بحث آخر.

الفصل العشرون

تساؤلات حول المعنوية

مفهوم الدين والتدين وحقيقة الدين

□ **لا بأس أن توضحوا لنا مقصودكم من الدين، وتسلطوا المزيد من الضوء على مفهومي التدين والمعنوية، فقد فسرتم المعنوية تارة بأنها جوهر الدين، وأخرى قلتم أنها البديل عن الفهم التقليدي للدين، وثالثة تحدثتم عن التدين وعن المعنوية وقلتم بعدم التنافي بينهما.**

■ أنا دائماً أقصد من الدين، المعاني الثلاثة التي طالما صرحت بها؛ وهي:

1 - تارة أريد من (الدين) مجموع النصوص المقدسة للأديان والمذاهب الموجودة في عالم اليوم (الدين الأول).

2 - وتارة أخرى أقصد من الدين مجموع الشروح والتفاسير التي أحاطت بتلك الكتب والنصوص (الدين الثاني).

3 - وتارة ثالثة أقصد منه جميع الأعمال والممارسات التي قام بها أتباع دين معين على مر التاريخ، مع إلحاق النتائج والآثار التي ترتبت على تلك الأعمال والممارسات، أي (الدين الثالث).

مرادي من الدين دائماً، لا يخرج عن هذه المعاني الثلاثة، وذلك حسب ما يقتضيه سياق البحث. وقد ينطبق كلامي أحياناً على أحد هذه المعاني فقط، وأخرى على اثنين منها، وقد ينطبق في بعض الحالات على الدين بمعانيه الثلاثة. ولا أحمل في ذهني تصوراً عن الدين خارج هذا الإطار.

وثم أيضاً مصطلح (حقيقة الدين)، فليس المراد منه الحقيقة بمعنى اللب والجوهر، حسب المعنى الذي أستوحيه منهما. وكما يقال مثلاً: إن (العلم نقطة كثرها الجاهلون)، كذلك الدين له حقيقة تشبه الحبر في القلم، حيث يوجد فيه على نحو الجمع والإجمال، ثم يأتي الكاتب ليكتب بهذا القلم على طول التاريخ، فيتحول الإجمال إلى تفصيل. وعليه، فالأمور التفصيلية بمثابة (الدين)، وذلك الحبر في القلم، بمنزلة حقيقة الدين. ولا شك أن الأشياء التي تكتب بهذا الحبر على الورق هي ذات الحبر ولكن بأشكال متنوعة؛ هي الأديان في محل بحثنا. هذا تصوير عرفاني مأثور عن عرفائنا، ولكني لا أفهمه، أنا لا أفهم حقيقة الدين لا بهذا التصوير، ولا على أساس أنها الدين الثابت في اللوح المحفوظ وعلم الباري.

المعاني الثلاثة التي أستخدم لفظ (الدين) للدلالة عليها هي:

1 - الدين الأول، ويعني النصوص المكتوبة والمقدسة لدى الأديان.

2 - والدين الثاني، ويراد منه الآراء والنظريات والعقائد التي ترجع إلى أكثر من حقل معرفي، ولا تنتمي جميعها لحقل معرفي واحد، فبعضها فقه، وبعضها أخلاق، وبعضها إلهيّات بالمعنى الأخص (أي علم الكلام)، وبعضها عرفان، وبعضها فلسفة، حتى أن بعضها يشمل الآراء والنظريات الوضعية، كالتاريخ والجغرافيا.

3 - أما الدين الثالث، فهو مجموعة الأعمال والطقوس، ويمثل ظاهرة تاريخية.

وليس أي من هذه المعاني الثلاثة هي المراد لدى استخدامي لفظ (التدين)، لأنه ليس واحداً من هذه الأمور. مرادي من التدين، الممارسة الفردية للإنسان في باب الدين. والتدين بهذا المعنى يتسم بتنوع كبير؛ بحسب أعداد المتدينين في العالم، فإزاء كل إنسان متدين ثمة تدين يختلف عن التدين الموجود لدى إنسان آخر، ولا يمكن أن ينطبق عليه؛ كحالة الغضب، إذ هي تتعدد بعدد أبناء البشر الغاضبين، بل بعددهم مضروباً بعدد الحالات التي يغضب فيها كل واحد منهم، إذ الغضب حالة فردية بحتة. التدين هو الحالة التي تكون في وجداني حينما أصير متديناً، ولهذه الحالة بالطبع سوح وميادين مختلفة. وحيث أكون متديناً لابد أن توجد عندي مجموعة معتقدات تتفاوت درجة يقيني بها، كما أن لي طائفة من المشاعر والأحاسيس، ومن ثم طائفة من الحاجات والتطلعات.

وحسب رأي بعض الفلاسفة وعلماء النفس الدينيين، يمكن افتراض ميادين أخرى للتدين، غير الميادين الثلاثة سالفة الذكر. مثلاً يعتقد جماعة، من بينهم سمارت (N.Smart)، إن التدين لا يقتصر على هذه السوح الثلاث، كما أن هناك جماعة يقولون بأن التدين له ساحات ثلاث أيضاً، كما ذكرنا، غايتها أنهم يختلفون معنا في تحديدها، فيقولون: إن التدين عبارة عن العقائد، والعبادات، والأخلاقيات. ولكن لا أهمية لهذا الأمر في بحثنا، ولست حريصاً هنا على إثبات أن التدين يوجد في الساحات الثلاث التي قلت بها، ولا إنكار الساحات التي يقول بها الآخرون. وجلّ تأكيدي هنا على كون التدين أمراً فردياً. أي أن التدين يتحقق حينما تختلج في ضميري جملة أمور ليظهر أثرها على صعيد الجوارح. وإذا أمعنتم النظر ستكتشفون أن التدين بهذا المعنى لا ينطبق على أي من المعاني الثلاثة المذكورة للدين. تلك الموارد الثلاثة تسمى بالدين وليس التدين؛ الذي هو في الواقع شيء مثل الابتلاء بالحب (غير اللاهوتي)، حيث تتظافر جملة مشاعر في وجدان الإنسان العاشق، يفتقر إليها الإنسان غير العاشق.

ويمكن تشبيه التدين أيضاً بصيرورة الإنسان عالماً، حيث يتصف العالم بخصائص تميزه عن غير العالم. وعليه لا يمكن عد التدين أمراً اجتماعياً، إذ لا حيثية جماعية

فيه. لا بمعنى أن الإنسان المتدين لا يتأثر بالبيئة الاجتماعية المحيطة به، بل هو نظير أن يقال إنه لا وجود لشيء أسمه العشق الاجتماعي، على اعتبار أن العشق ممارسة فردية بحتة، وإن تحققت في وعاء المجتمع. بخلاف الأمن والعدل والنظام فإنها ظواهر اجتماعية كما هو واضح.

□ **فالدين إذن أمر اجتماعي بينما التدين أمر فردي.**

■ الدين الثاني والثالث ظاهرتان اجتماعيتان بلا ريب، غير أن اجتماعية الدين الأول تكون باعتبار أن الدين بهذا المعنى ظاهرة ملموسة على الصعيد الاجتماعي، وليس كالغضب الذي لا يمكنني أن أبرزه للناس (إلا بآثاره). فالدين بمعانيه الثلاثة أمر اجتماعي، مع اختلاف ظريف في هذه الحقيقة الاجتماعية بين الدين الأول والدينين الثاني والثالث، بينما التدين أمر فردي بحت.

معنى جوهر الدين

فيما يرتبط بالجانب الآخر من مداخلتك، فإنني تارة أقول أن المعنوية جوهر الدين، وأخرى أقول إنها بديل عنه... الخ. أرى هنا من اللازم إيضاح معنى كلمة (جوهر) أيضاً. فلهذه الكلمة ثلاثة معان:

1 - تارة يقال جوهر الدين ويراد منه جوهر التدين، فتكتسب كلمة (جوهر) هنا معنىً خاصاً. مثلاً، حين يذهب الطفل إلى روضة الأطفال تقع على عاتقه جملة تكاليف وواجبات تتوقع المربية منه القيام بها. بينما لو سألنا الطفل عن هدف ذهابه إلى الروضة يجيبنا على الفور:

- لكي أستطيع الذهاب إلى المدرسة الابتدائية.
- ولماذا تذهب إلى الابتدائية؟
- لكي أستطيع دخول المدرسة الثانوية.
- ولماذا تذهب إلى الثانوية؟
- لكي أذهب إلى الجامعة.
- ولماذا تذهب إلى الجامعة؟
- للحصول على شهادة.
- ولماذا تريد الحصول على الشهادة؟
- لكي أتمكن من الحصول على وظيفة.
- ولماذا تريد الوظيفة؟
- طمعاً براتبها.

وهكـذا تتواصـل الأسـئلة فـي عملية تصـل فـي النهاية إلى هدف يعـد هو الغاية القصوى، وتعد جميع الأعمال السابقة عليه بحكم المقدمات التمهيدية له. هو الهدف وسائر الأعمال وسائل للوصول إليه، هو المطلوب بالذات، وما عداه مطلوبات بالغير. ولو أمعنا النظر في القضية لاكتشفنا أن هذه المراحل السابقة والمقدمات المطلوبة بالغير تستمد معناها وقيمتها من وقوعها في الطريق إلى تحقيق ذلك الهدف النهائي المطلوب بالـذات، بحيـث لـو أردنا الحفاظ على معنى لكل واحد من هذه الأعمال والمقدمات، لابد أن ننظر إليه معطوفاً على الشيء والعمل الذي يليه، حتى نصل إلى الغاية القصوى، وإلا فإن تلك الأعمال سـتفقد معناها بالنسـبة لفاعلها. أن الشـيء الذي يقع في نهاية السلسلة هو الذي يحفظ قيمة سائر الحلقات المؤلفة لتلك السلسلة.

والآن لو قارنا بين المراحل الدراسية للطفل في المثال الآنف الذكر، وبين عملية التدين، وسألنا الشخص المتدين عن الغرض من تدينه وقضائه لعمره على هذا النحو، فإن الجواب النهائي الذي نصـل إليه هو الذي يمثل جوهر التدين، وهو الذي يمنح التدين قيمته ومعناه. طبعاً من الممكن أن يجيبنا بأكثر من شيء، ولا بأس بذلك، إذ لا إشكال في أن يتألف جوهر الدين من أكثر من شيء؛ شريطة أن تكون هذه الأشياء في عرض واحد لا في طول بعضها، لأنها لو كانت كذلك (أي في طول بعضها) لوجب الرجوع إلى الشيء الأخير وعده جوهر الدين، دون سائر الأشياء والأمور المترتبة عليه.

هذا أحد المعاني المقصودة لدى التعبير بـ(جوهر الدين)، وواضح أن المراد من الديـن هنـا التديـن، وإن (جوهر الديـن) هنا تعبير آخر، غير دقيق، عن (جوهر التدين). والذي يعني الغاية القصوى المرجوة من ممارسة عملية التدين. وقد تكون الغاية القصوى لدى بعض الناس الفوز بالسـعادة الأبدية، وعند غيرهم التقرب إلى الله وضـمان رضـاه، وعند آخرين دخول الجنة، وغير ذلك من الأهداف والغايات التي تشـكل رأس الهرم بالنسبة للأهداف والغايات الأخرى المتوزعة على قاعدة الهرم أو على سفوحه.

2 – ولجوهـر الديـن معنـى ثـان، يظهر حينما نجري مقارنـة أخرى دقيقة، بحثاً عن القواسـم المشـتركة بين الأديان المختلفة (سـواء الأديان الموجودة بالفعل فقط، أو حتى الأديان المندرسـة، وذلك حسـب نطاق وحيّز التحقيق). هذه الوجوه والقواسـم المشتركة يعبّر عنها أحياناً بـ(جوهر الدين). والجوهر بهذا المعنى لـه مفهوم أرسطي، ويعني (الذات). كأنك تقول هنا بالماهوية والجوهرية (Essentialism).

وأنا لا أؤمن بهذا المعنى لجوهر الأديان، لأني أساساً لا أقر بوجود الذات.

ولعل سؤالاً يخطر في بالك عن نوع الدين المقصود البحث عن قواسمه المشتركة؛ هـل هـو الديـن بمعنـاه الأول، أم الثاني، أم الثالث؟ نلاحـظ هنا أن البعض يبحثون عن الوجوه المشـتركة بين النصـوص الدينية (الدين الأول)، وهناك من يبحثون عن الوجوه

المشتركة بين الأديان بمعناها الثاني. وأرى أن من الضروري التفكيك بين الدين الأول والدين الثاني في هذا المقام، ولطالما وقع الكثيرون في الخلط بين الاثنين والانزلاق من أحدهما إلى الآخر في مقام البحث، خاصة أولئك الذين يتسمون برؤية ظواهرية (Phenomenology). ولكن على أي حال، فإن البحث هنا عن الدين يكون بأحد معنييه الأول أو الثاني، ولا يوجد من يبحث عن القواسم والوجوه المشتركة بين الأديان بالمعنى الثالث لها.

هذا هو المعنى الثاني الذي قد يراد من مقولة (جوهر الدين).

3 - وثمة معنى ثالث، وهو أن يقال أن كل دين لابد وأن يظهر في ظرف مكاني - زماني ووضع خاص، وأن ما يجيء في هذا الدين لابد وأن يتأثر بهذا الظرف والوضع الخاص، فيصطبغ الدين بصبغة الآن والمكان والظرف الذي يولد فيه. غير أن هناك رسالة أخرى للدين يفترض أن تكون موجودة، بغض النظر عن طبيعة الظرف والوضع الخاص، بحيث بوسعنا القول أن لكل دين جنبة محلية Local، وأخرى عمومية Universal، فمثلاً في الدين الإسلامي جهات محلية خاصة بكونه ظهر في جزيرة العرب قبل زهاء أربعة عشر قرناً من الزمن، وهذه الجهات تتبع بطبيعة الحال الوضع الثقافي والسياسي والاقتصادي الذي كان رائجاً حينها، وثمة أيضاً في هذا الدين جهات عامة ذات طابع شمولي، لا يرتبط بوضع أو ظرف خاص. هنا يمكن للمرء أن يستخدم اصطلاح (جوهر الدين) ويقصد به تلك الجهات العامة Universal في الدين الإسلامي أو غيره من الأديان. والآن أوجز كلامي في التمييز بين المعاني المحتملة لـ (جوهر الدين) بما يلي:

1 - المعنى الأول لجوهر الدين هو جوهر التدين، وهو الغاية القصوى المنشودة من ممارسة التدين، والتي تمثل الشيء المطلوب بالذات لا بالغير. وهو ما يرمي إليه الإنسان المتدين كهدف أعلى (من سعادة أبدية، أو تقرب إلى الله، أو طمع بالجنة، أو رغبة بتخفيف الألم والمعاناة ونحو ذلك).

2 - المعنى الثاني لجوهر الدين هو الوجه أو الوجوه المشتركة بين الأديان، والجوهر هنا بمعنى (الذات) عند أرسطو. والدين هنا قد يراد منه الدين الأول (أي وجه الاشتراك بين الكتب والنصوص المقدسة)، وقد يراد منه الدين الثاني (أي العثور على الآراء والعقائد المشتركة بين الأديان)، أما الدين الثالث فلا وجه لإرادته هنا.

3 - المعنى الآخر لجوهر الدين هو الجهات العامة Universal الموجودة ضمن الدين الخاص بعد تجريده من جهاته الخاصة والمحلية Local. وبتعبير آخر الرسالة الرئيسية التي جاء الدين من أجل إبلاغها.

□ **ولكن من أين يعلم أن هذا الدين الخاص يحمل رسالة عامة؟**

■ هذا مجرد افتراض. وقد ألمحت آنفاً أن المعنى الثالث لجوهر الدين قائم على افتراض يقول أن بالإمكان العثور، في دين خاص، على أبعاد وسمات عامة لا تحمل طابعاً محلياً. وهذا الافتراض يحتاج - بالطبع - إلى دليل لإثباته.

وفي تقديري أنه حصل خلط كثير في محافلنا الدينية التنويرية بين المعاني الثلاثة التي ذكرناها لجوهر الدين. وهي معان مختلفة، لدرجة أنه قد لا يمكننا الالتزام ببعضها وتبنيه. وحتى مع تبني هذه المعاني الثلاثة فمن الملاحظ أن لهذه الأقوال تبعات ولوازم مختلفة، من قبيل ما إذا أخذنا جوهر الدين، بالمعنى الثالث للجوهر، مع ذلك لا يبعد أن يكون جوهر الدين الإسلامي شيئاً مغايراً لجوهر الدين اليهودي، والأخير مغاير لجوهر الدين البوذي، وهكذا. أما لو أخذنا الجوهر بمعناه الثاني، فلن يكون بوسعنا الالتزام بتعدد الجواهر للأديان المختلفة؛ إذ الجوهر معناه حينئذ القاسم المشترك بين الأديان. ولكن سواء أخذنا الجوهر بالمعنى الثاني أو الثالث، يمكن أن يكون للأديان جواهر من الدرجة الثانية - غير الجوهر المشترك بين جميع الأديان - وهذه الجواهر قد تكون مشتركة بين دينين أو ثلاثة وليس بين جميع الأديان. وهذا الفرض يتناسب مع تفسير الجوهر بالمعنى الثاني أو الثالث.

إلى الآن حددنا ثلاثة معان لجوهر الدين، ولكن لم نبين أي هذه المعاني نقصد لدى حديثنا عن جوهر الدين. والواقع أنا أقصد المعنى الأول من جوهر الدين، أي جوهر التدين الذي هو محل كلامنا. والسبب في استخدامي مصطلح (جوهر الدين) بدلاً من (جوهر التدين) هو عدم التمييز الكافي بين الدين والتدين في ثقافتنا التنويرية. عندما أقول أن المعنوية جوهر الدين، فمرادي هو المعنى الأول. أي أنني أعتقد أن الأشخاص المتدينين سيقودهم تدينهم بالتالي إلى تحصيل السكينة والبهجة والأمل، وحتى حين يفصحون عن رغبتهم في الوصول من خلال التدين إلى أمور أخرى غير الثلاثة (السكينة، والبهجة والأمل)، فهم - بعد التحليل الدقيق - لا يطلبون غير هذه الأمور الثلاثة، وإن تصوروا أن مصداقها شيء آخر.

مشتركات الأديان والمعنوية

يمكن العثور - في تقديري - على جهة اشتراك بين الأديان جميعاً. وأتصور أن أغلب المعنويين في العالم يؤمنون بوجود هذا القاسم المشترك، لا بمعنى أخذه من دينهم. إذا فسرنا جوهر الدين بالوجه المشترك بين الأديان والمذاهب المختلفة، فبوسعنا أن نعثر في هذا الوجه المشترك، على عدة مبادئ عقائدية يؤمن بها معظم المعنويين في العالم (وليس كلهم بالطبع).

بعبارة أخرى؛ حين نستقرئ التاريخ نلاحظ أن أغلب المعنويين في العالم يلتزمون

بتلك المبادئ وينادون بها، وهي:

1 - إن نظام العالم نظام أخلاقي، على أن هذا المبدأ يمثل الوجه المشترك بين جميع الأديان في العالم.

2- ا ن جميع الأديان التي نعرفها تقبل بالقاعدة الذهبية القائلة: عامل الناس كما تحب أن يعاملوك! جدير بالذكر أن المعنويين أيضاً يعتقدون بهذا المبدأ ويعتبرونه من العقائد المشتركة بينهم وبين الأديان.

لاحظ هنا أنني لم أقل أن المعنوية هي جوهر الدين بالمعنى الثاني، وذلك لعلمي بأن الكثير من العقائد المشتركة بين أهل الأديان، مما لا يقبله أهل المعنوية. نعم! ثمة تداخل (Overlap) بين جوهر الدين بالمعنى الثاني وبين ما يؤمن به المعنويون في العالم، أي أن بعض الأمور الموجودة هناك موجودة هنا أيضاً. ومن الواضح أن هذا لا يتيح لنا القول بأن المعنوية هي جوهر الدين بالمعنى الثاني. وكذلك الحال لو أخذنا الجوهر بمعناه الثالث، وقلنا بأن جوهر الدين هو الجهات ذات الطابع العمومي Universal، دون الجهات المحلية Local. وحينئذ يمكن القول أيضاً بوجود نوع من التداخل والانطباق الجزئي بين المعنوية وبين الجوهر بمعناه الثالث، وهذا لا يبرر التسوية بين المعنوية والجوهر في الاصطلاح.

هل المعنوية بديل عن الدين؟

حيثما قلنا بأن جوهر الدين يتمثل بالمعنوية، كان مرادنا من الدين، التدين؛ فتكون المعنوية جوهر التدين. وقلنا أيضاً أن نوعاً من التداخل موجود بين ما يؤمن به المعنويون من عقائد، وبين الجهات المشتركة بين الأديان، أو بينه وبين الجهات العمومية غير المحلية لكل دين من ا لاديان، وتبين من خلال كلامنا إلى الآن ما هو المراد من قولنا: المعنوية جوهر الدين. ولكن ما الذي يدفعنا للقول أحياناً: إن المعنوية بديل عن الدين؟

إن الدين بالمعنى الأول عبارة عن مجموع النصوص والكتب المقدسة، وواضح أن الفرد المعنوي، من حيث هو معنوي، لا يمكنه القبول بكل ما في هذه الكتب والنصوص، تعبداً. في ضوء ذلك، يجب القول: أن المعنوية لو كان لها مصداق، فيجب البحث عنه وتوخي العثور عليه خارج إطار النصوص الدينية والمذهبية المقدسة. فثمة فارق كبير بين الإنسان المعنوي والإنسان المتعبد بكل ما في الكتب والنصوص المقدسة. بهذا المعنى، يمكن القول أن المعنوية بديل عن الدين، لو كان المراد من الدين هو الدين بمعناه الأول، أي النصوص المقدسة. وكذلك الأمر لو كان المراد من الدين، المعنى الثاني له والمتمثل بالشروح والآراء والنظريات الموضوعة في تفسير

تلك الكتب والنصوص. إذ ليس بمقدور الإنسان المعنوي، من حيث كونه معنوياً، أن يتقيد بما جاء في تلك الشروح والتفاسير. وها هنا تضاف إلى البحث ملاحظة جديدة، مفادها أن الدين بمعناه الثاني قائم على محورية النص (Text-Oriented)، بمعنى أنه لا وجود للدين بالمعنى الثاني لولا وجود النصوص التي يتم تفسيرها وشرحها والتعليق عليها، فنتساءل: هل بمقدور الإنسان المعنوي الالتزام بمحورية النص؟ ليس كذلك بالطبع! وبالتالي لن يسعنا القول أن المعنوية تنسجم مع الفهم التقليدي للدين، ولابد من القول أنها بديل لهذا النوع من الدين.

معنى محورية النص وحجية المعرفة

ولكن ما هو المقصود من محورية النص؟ لا ينبغي الشك في أننا - معنويين أو غير معنويين - نستمد القسم الأكبر من معارفنا عن طريق النصوص، فمحورية النص - إذن - ليست بمعنى عدم الاعتماد على النص وتجنب الاستفادة منه. إنها تعني الأمور الثلاثة التالية:

أ- حجية معارف النص.

ب- الوثاقة التاريخية للنص.

ج - التسليم المطلق بالاعتبار الهرمنيوطيقي للنص.

وغالباً ما لا يتم الفرز بين هذه الأمور في وسطنا الثقافي المستنير، بل يمكن القول أن هذه الأمور لا تحمل على الجد أصلاً، وحتى لو بحثت ففي حدود الأمر الثالث فقط، مع أنه متأخر رتبة عن الأمرين الأول والثاني. أحياناً يجري البحث في ثبوت الحجية المعرفية لما ورد في (الأفستا)[1] أو عدم ثبوتها، أي هل يمكننا عد كلام زرادشت مصدراً من مصادر المعرفة أم لا؟

ثمة مصادر للمعرفة متفق عليها، فالحس - مثلاً - يعد من المصادر المعرفية التي هي موضع وفاق بين الجميع تقريباً، وكذلك العقل لما ينطوي عليه من قوة استدلالية فريدة. ومن الأمور التي يكاد يحصل الاتفاق على كونها أحد مصادر المعرفة، هو الشهود الديكارتي (Intuition)، وكذلك التأمل الذاتي (Introspection) ولو في بعض المجالات المعرفية. والآن هل يسعنا القول أن الوحي يمثل أحد مصادر المعرفة؟ وهل بمقدور الوحي أن يكشف لنا عن بعض جوانب الواقع، كما يكشفها الحس والعقل والشهود؟ هنا نتساءل حول الحجية الابستمولوجية للنصوص الواردة عن الوحي. هذا هو محل بحثنا، ولابد من إقامة الدليل عليه. بالطبع ربما تقولون أننا نفتقر أيضاً إلى دليل يثبت كون الحس أو العقل مصدراً موثوقاً من مصادر المعرفة. وهذا صحيح

---

(1) الكتاب المقدس عند الزرادشتية.

مبدئياً، غير أن الفهم المعرفي يوافق على اعتبار الحس والعقل مصـادر معرفية مقبولة، ولا يوجـد دليـل ينقض ذلك. بينما لا يوجد توافق عرفي على القبول بالوحي مصـدراً معرفياً، والسبب في ذلك أمران:

أحدهما: عدم قبول الكثير من الناس بالوحي ولا بكونه حجة معرفية.

الثاني: بروز تناقضات في بعض الأحيان في هذا المصدر، ما يحول دون الاعتماد عليه والتسليم بكونه حجة منطقية.

إن المصـادر الدينية تنطوي على موارد تناقضـات، ولا توجد آلية ذاتية في هذه المصـادر لإصـلاح تلك الموارد المتناقضة. طبعاً، قد نواجه حالات تناقض على صعيد الحسـ، ولكـن الحس، حسـب علماء المعرفة، يتضـمن آلية لتصـحيح أخطائه، فالعين تخطئ لدى رؤيتها القلم مكسـوراً في إناء الماء، ولكن اليد قادرة على تصـحيح هذا الخطأ عبر لمسها القلم، حتى دون الحاجة إلى إخراجه من الماء.

هاتان الحيثيتان تحولان دون حصول اتفاق بين العقلاء على اعتبار الوحي مصدراً معرفيـاً معتمـداً، وحيـث لا يوجد ثـم اتفاق من هذا القبيل، لا يمكـن القول بالحجية المعرفية للوحي، على غرار القول بها للعقل والحس والشهود. وبعد ذلك لا يبقى أمامنا سـبيل لإثبات حجية الوحي سـوى الاسـتدلال على ذلك بالاسـتناد إلى المصادر الثلاثة (الحس والعقل والشـهود...) وما تقدمه لنا هذه المصـادر من معطيات، قد تسـهم في إثبات كون الوحي طريقاً من طرق الكشف عن الواقع.

ذلك بحث والبحث الآخر يأتي بعد فرض القبول بالوحي كمصدر معرفي، ليقال: مـن أيـن لنا أن نعلم بأن هذا الشـيء المسـمى بـ(أڤسـتا) والموجود بيـن الدفتين، قيل بواسـطة ذلك الشـخص الذي ثبتت حجيته المعرفية؟ وهذا بحث تاريخي، يثار حول سـلامة تلك النصـوص من الناحية التاريخية. ويعود جانب من هذا البحث إلى احتمال وقوع التحريف بزيادة أو نقيصـة أو تغيير، ويعود الجانب الآخر إلى حصـول تبدلات في الخط وقواعد الضبط والأملاء.

وثمـة بحـث ثالـث في هذا الصـدد يتجـاوز البحثين السـابقين، ويفترض القبول بحجية الوحي، ويفترض أيضاً عدم وقوع التحريف أو التبدل في نصوصه، ولكنه يثير تسـاؤلاً آخر حول درجة الاعتبار الهرمنيوطيقي لقراءتنا الخاصـة لتلك النصوص. ويبدو أن التيار التنويري الديني في بلادنا يعكف على دراسة وبحث هذا الموضوع بالذات، مع أن التسلسـل المنطقي يقتضـي – في مرحلة أسـبق – تناول البحثين الأول والثاني، أي مصدرية الوحي معرفياً، واعتماده تاريخياً. والواقع أن دعاة التنوير الديني في بلدنا، قائلـون – عمليـاً – بمحوريـة النصـ، وإن زعم الواحد منهم أنه يقترب من النص على أساس الهرمنيوطيقيا الحديثة لا القديمة، أو قال آخر بثبوت النص وتغير قراءتنا له.

□ **أليس الصحيح أن نعمل أولاً على إثبات الوثاقة التاريخية للنص، ومن ثم نتحدث عن حجيته كمصدر للمعرفة؟**

■ لا، الصحيح هو التسلسل الذي ذكرته. أي لابد أن يثبت أولاً أن زرادشت كان يتعاطى مع مصدر حقيقي للمعرفة اسمه الوحي أم مع مصدر وهمي. وهكذا الأمر في سائر الموارد. في التاريخ مثلاً، يجب أن نقبل أولاً أن العين مصدر من مصادر المعرفة، ومن بعد ذلك نبحث في مصداقية من ادعى أنه رأى نادر شاه في تاريخ كذا قام بالحملة الفلانية. ولا معنى لبحث موضوع الوثاقة التاريخية لهذا النقل ما دام لم يثبت لدينا بعد حجية الرؤية والمشاهدة. إذ لو لم تثبت الأخيرة لم تنفع الأولى حتى لو صح النقل.

الإنسان المعنوي، إنسان أصيل يعيش على ضوء فهمه. ولكن لو قاده فهمه إلى القناعة بأن النص الفلاني صادر عن مصدر معرفي مقبول، وإن هذا النص قد وصل إليه بطريق صحيح وموثوق تاريخياً، وإن قراءته لذلك النص لها اعتبار هرمنيوطيقي، أقول: لو قاده فهمه إلى هذه النتيجة فسيلتزم بها بمقدار ما وصلت إليه؛ ولكن يقبلها كمصدر معرفي على غرار المصادر المعرفية الأخرى، لا على اعتبار لأن الإنسان المعنوي لا يعترف بأي سيادة فوقية. لو أمعنا النظر بهذا الكلام، يتضح لنا السر في كون المعنوية بديلاً للدين بمعناه الثاني، وليس من الممكن اعتبار المعنوية عين الدين أو مثله، بل هي مسلك آخر يتبعه المرء في حياته.

أما الارتباط بين المعنوية والدين الثالث، فليس محل بحثنا، ولم يخطر ببال أحد أن يبحث هذا الموضوع ويرى إنْ كان الدين الثالث جوهر المعنوية أو بديلها أو مثيلها.

□ **غير أن الإنسان المعنوي لا يسأل أبداً أن كانت المعنوية بديلة للحس أو العقل أو الشهود، فلماذا يثير هذا التساؤل بخصوص الوحي فقط؟**

■ لأن الإنسان المعنوي، – شأنه شأن أي إنسان آخر – لا يستطيع أن يشكك في مرجعية تلك المصادر. وأعتقد أن كلام هيوم، وإن كان وارداً في سياق آخر، فهو يشير بدقة إلى هذه النقطة. كان يقول: أعلم – أيها القارئ – أنك فور ما توصد كتابي هذا، تنسى كل تشكيكاتي بمبدأ العلية، ولا أخفي عليك أنني أفعل الشيء ذاته! وعندما أشعر بارتفاع حرارة الغرفة أفتح الشبابيك، لأنني واثق بأن فتح الشبابيك علة لبرودة الهواء!

معنى هذا الكلام أن الإنسان الصادق مع نفسه لا مهرب له من بعض عناصر الحداثة. وبعبارة أخرى؛ لا حاجة في الصدق إلى سبب موضوعي، بل يكفي السبب الذهني الذاتي، بمعنى أن عدم قدرتي على النظر إلى العالم إلا من خلال مبدأ العلية والمعلولية، رغم محاولتي عكس ذلك، يكفيني في القبول بهذا المبدأ. هذه هي الطريقة التي يعيش فيها الإنسان المعنوي في باب الحس، وباب الشهود، وباب العقل (الاستدلال). أكثر من ذلك، كم من إنسان معنوي، وهو في نفس الوقت يحمل رؤية

كونيـة عـن العالـم يعتبره من خلالها نظام جوهر وعرض، ويعترف بوجود الماء وبرودة الهواء، وعلى حد تعبير كانت: ما دام الذهن على هذه الشـاكلة، فلن يتسـنى للإنسـان المعنوي التحرر منه، وتبقى صـدقيته مرهونة بكونه صـادقاً مع نفسـه. بخلاف الحال، بالنسبة للوحي والإلهام أو حتى الخواطر. وبالطبع، كثيرة هي الحالات التي يعتقد فيها الإنسان المعنوي لمورد من مجال معين للبحث، وأحياناً قد لا يجد ما يعتقد به.

الفرق بين المعنوية والـ Spiritualism

□ **ما هي العلاقة بين الأخلاق والعرفان من جهة، والمعنوية من جهة أخرى؟ هل بينهما وبين المعنوية، ما بين المعنوية والدين والتدين من نسبة وارتباط؟**

■ إن العرفان لـه معانٍ عديدة، لابد من التمييز بينها، وكذلك الأخلاق. والعرفان، في بعض معانيه، ينطبق على المعنوية، وفي معانيه الأخرى لا ينطبق عليها. ولكن لا مجال الآن للخوض في هذا الموضوع، وأكتفي بالإشارة إلى أن العرفان يمثل في بعض الأحيان مذهباً لـه تعاليمه وليس اتجاهاً أو تياراً، بل مذهب تكوّن، وصارت لـه مقوماته الخاصة، من قبيل الاعتقاد بوحدة الوجود، فإذا كان مرادنا من المعنوية ما يرادف الـ(Spiritualism) فهي مذهب إذن، وحينها يجوز لنا القول أن العرفان والمعنوية أمر واحد في حال كان هناك تطابق بين تعاليم المعنوية ومبادئها، وبين تعاليم العرفان ومبادئه. ولكنني أريد من المعنوية المعنى المرادف لـ (Spirituality) دون المعنى المرادف لـ (Spiritualism)، ويعود ذلك إلى أمرين؛ أحدهما يتعلق بالملحق (ism) والثاني يتعلق بما يفهمه العرف من المعنوية.

بيـان ذلـك، أنـك حينما تتعامل مع مصـطلح ينتهي بالإنجليزيـة بالملحق (ism)، فـلا محالـة تعنـي بذلك مذهباً معينـاً، والمذهب يعني مجموعة من العناصـر المعرفية، الناظرة تارة إلى الحقيقة (Fact)، وأخرى إلى القيمة (Value)، وثالثة إلى الوظيفة والإلزام (Obligation). من هنا يتحفظ البعض على استخدام مصطلح (Existentialism) لوصف الوجودية، إذ لا توجد، أشياء مشتركة بين روادها. ويقال عادة: أن الوجودية تيار فلسفي وليسـت مذهباً فلسـفياً، وما دامت كذلك فالأجدر التعبير عنها بـ(Existentialy)، لا بـ(Existentialism).

وهكذا يتضح أن المعنوية تختلف عن الـ(Spiritualism) لاتصال الأخيرة بـ(ism) ما يعني وجود عناصر مشتركة.

وتختلـف المعنويـة عـن الـ(Spiritualism) من ناحية أخرى، كـون الأخيرة لها في الغرب (ism) خاص مع معتقدات خاصـة. ثمة أشـخاص من قبيل السـيدة بسانت، قامـوا فـي المرحلـة الأولى بالمـزج بين بعض تعاليـم الديانة الهندوسـية وبعض تعاليم الديانة المسيحية، ليوجدوا مذهب اللاهوتية (Theosophy) الذي اكتسب لاحقاً اسم

الـ (Spiritualism). والنقطة الأخرى بخصوص هؤلاء، تأكيدهم على ضبط النفس وكف رغباتها وشهواتها بحزم وصرامة. مضافا الى قناعتهم بأن الغاية القصوى في الحياة هي بلوغ مرحلة الشهود في هذا العالم، أي أنهم كانوا يقولون بأن الغاية القصوى للإنسان هي القيام بعمل يتيح لـه أن يفتح عينيه في هذا العالم على ذلك الأمر المتعالي. وحينما يتحدث الآن عن الـ (Spiritualism) وحتى ما يعبر عنهم بالمعنويين الجدد (New Spiritualists)، فالمقصود هم الأفراد المستعدون للإذعان لتلك العناصر الثلاثة، بينما المعنوية التي أتكلم عنها ليست كذلك، ولا يلزم أن تتصف بتلك العناصر والمقومات. والحاصل أن مرادي من المعنوية ليس الـ (Spiritualism) بل الـ (Spirituality)، وحينئذ من حقك أن تسألني عن هذه الكلمة. واعتقد أن الإجابة عن هذا السؤال تتطلب الإشارة إلى جملة حقائق واقعية في علم النفس، ومن ثم أتطرق للحديث عن ظاهرة الـ (Spirituality) بنتائجها ومعطياتها. ولنبدأ الحديث أولاً عن تلك الحقائق الواقعية:

الغاية القصوى للإنسان

يبدو أن الغاية القصوى للإنسان هي التخلص من الألم والمعاناة. ولا نقبل بذلك لمجرد أن بوذا قال به، فإن كل الأبحاث النفسية تؤيد هذه الحقيقة، سواء الأبحاث في مجال علم النفس الفلسفي، أو الأبحاث في مجال الفسيوكولوجيا أي علم النفس التجريبي المختبري (وكذلك التجربة الذاتية). الهدف الأقصى للإنسان تخليص نفسه من الألم والمشقة والعناء. حينما يقصد الإنسان شيئاً ما أو يتهرب من شيء، فلأن الأول يقلل من ألمه ومعاناته، بينما الثاني يزيد منها. بالطبع أول من صرح بهذا الأمر هو بوذا، ولكن كلما تقدم بنا الزمن بعده نكتشف صواب هذا الرأي ومعقوليته. نحن نسعى دوماً للتقليل من آلامنا ومعاناتنا، وحتى حينما نسعى للتقليل من آلام ومعاناة الآخرين، ففي واقع الأمر أننا نقوم بذلك بهدف التقليل من آلامنا ومعاناتنا نحن! ويظهر أن جميع الأنظمة والتشكيلات التي أوجدها الإنسان عبر التاريخ كان يتوخى من ورائها تحقيق هذا الأمر. والمقصود بالطبع الأنظمة بمعناها المتداول في نطاق علم الاجتماع، من قبيل النظام الأسري، والنظام السياسي، والنظام الاقتصادي، والنظام التربوي، وغيرها من الأنظمة الأساسية للحياة. جميع هذه الأنظمة أوجدت على خلفية اعتقاد الإنسان بأن من شأنها الإسهام في تقليل آلام البشرية ومعاناتها، مع الاعتراف طبعاً بأن بعض هذه الأنظمة أسيء استخدامها، بحيث أخذت تتجه خلاف ما أريد لها. وعلى أي حال، فالدين وجد أيضاً لهذا الهدف، وذلك شعوراً من الإنسان بأنه سيسهم في التقليل من آلامه ومعاناته.

□ **قد يقال أن النظام الديني، شأنه شأن سائر الأنظمة، سوف يتحول إلى موجب لإيجاد الألم والعناء، بعد مدة من ظهوره. ألم يكن الأنبياء وأتباعهم بصدد التقليل من الألم والمعاناة،**

ومـع ذلـك أن أتبـاع الأديـان كانـوا يعلمـون أن اعتناقهـم للديـن الجديـد سـيفتح عليهم باب الويـل والثبـور، ويعرضـوا حياتهـم للخطـر. وهـذه مفارقـة؛ لقـد قادهـم الهـرب من الألم إلى ألم أشد.

■ ولكن هل من الممكن برأيك أن تتسبب ظاهرة معينة دوماً في زيادة آلام البشرية ومعاناتها، ومع ذلك يظل الإنسان مفتوناً بها لآلاف السنين؟ وهل ينسجم ذلك أساساً مع مبدأ حب الإنسان لذاته؟ هل بمقدورنا القول أن الإنسان يحب ذاته، ومع ذلك يلتصق بظاهرة الدين وهو يرى أنها تزيد من ألمه ومعاناته يوماً بعد يوم؟ أعتقد أن ذلك ينطوي على اتهام لبني الإنسان بنوع من الجنون!

حين يوجد النظام الديني فسـيكون – شـأنه شـأن أي نظام آخر – عرضـة لثلاثة تحديات: الجهل، والخطأ، وسـوء النية. والانحراف الحاصـل في أي نظام وليد لأحد هذه العوامل، أو بعضـها، أو جميعها. ولكن ما هو السـر في تبدل شـكل هذه الأنظمة الموجودة أصلاً بهدف التقليل من آلام الناس؟ إنه يكمن في التزامن الحاصل بين ظهور هذه الأنظمة وبين ظهور نقاط الاختراق الثلاث: الجهل، والخطأ، وسوء النية. وبطبيعة الحال فإن الدين، كنظم اجتماعي، يصبح عرضة للاختراق، عبر هذه الثغرات الثلاث، وبالتالـي قـد يتحـول الدين في بعض الموارد إلى ما عبرتم عنه بالمنتج للألم والمعاناة. مـع ذلـك، أعتقـد أن الإنسـان يرى إجمالاً وبنظرة شـمولية أن الدور الذي يلعبه الدين في التقليل من معاناة الإنسـانية أهم من الموارد التي يكون فيها سـبباً لمضـاعفة هذه المعانـاة؛ لـذا نجـد العقلاء يلتزمـون بالدين دوماً، رغم إدراكهم لكونه سـبباً في بعض الأحيان لزيادة آلامهم ومعاناتهم، وإلا فليس من الحكمة أبداً أن يكون لظاهرة تاريخية معينـة دور فـي زيـادة آلام الناس، ومع ذلك هم يتوارثونها جيلاً عن جيل، ويحرصـون على نقلها لأحفادهم.

وحين أقول أن الدين يتطلع للتقليل من آلام الناس وتخليصـهم منها، فأنا أقصـد أمريـن معـاً؛ الأول منهمـا يتعلق بمؤسسـي الديـن، والثاني بأتباعه، فأصـحاب الأديان والمذاهب يسـلكون سـبلاً ومسـالك خاصـة للتخلص من عبء الآلام والمتاعب، ولو عبر منحها معنىً مقبولاً، وذلك أيضـاً نوع من التخلص والهرب من الآلام والمعاناة. وهذه المسالك والسبل تفضي إلى حصول ما نطلق عليه أسم (التجربة الدينية).

وبعبارة أخرى، أن غاية الدين التاريخي هو الوحي أو الإلهام – ما شئت فعبر – والأخير بدوره غايته التخلص من الألم والمعاناة. لقد ظهر في التاريخ رجال معدودون وكانت لهم آلام ومعاناة كبيرة، إلى حد أيقنوا أن لا سبيل إلى تخفيفها أو التخلص منها بالاعتماد على الوسـائل الطبيعية المتداولة، فوجدوا أنفسـهم مرغمين على اتباع مناهج خاصـة في الرياضـة والسـلوك أوصـلتهم إلى نوع من التجربة الدينية. هكذا ظهر الدين

التاريخـي، وهكـذا يتجلى أن التجارب الدينية لمؤسسـي الأديان وليدة الشـعور المركز بالألـم والمعانـاة والرغبـة العارمة بالتخلص منهما، وهذا هو السـبب ذاته في ميل أتباع الأديان إليها وإيمانهم بها، غير أن إيمان الأتباع بالأديان يؤدي إلى ظهور جملة مسائل، بعضـها غير قابل للاجتناب مثل نظام رجال الدين، وأقصـد من كلمة (نظام) هنا معنى أضيق من معناها الشامل في علم الاجتماع. الظاهر أن لا دين بدون طبقة رجال الدين. الطريف أن الصفة الأبرز للبروتستانتية، والتي تميزها عن الكاثوليكية، هي تأكيد الأولى على إلغاء طبقة رجال الدين، وعدم الاعتراف بوجود واسـطة بين الإنسـان وربه، ومع ذلك ظهرت هذه الطبقة في المذهب البروتسـتانتي أيضـاً. غايتها أن طبقة رجال الدين اللوثرية والكالوثية أقل اهتماماً بالمظاهر والشعائر، عنها في الطبقة الكاثوليكية، وإلا فهي موجـودة علـى أي حـال، وجميع الكنائس البروتسـتانتية في العالم، انجليكانية كانت أم فابيانيـة، لهـا طبقـة من رجال الدين. ومعنى ظهور هذه الطبقة أن ثمة جماعة من الناس باتت تستفيد من الدين وتقتات عليه، ومن هنا ينطلق الجهل، والخطأ، وسوء السريرة.

هدف التيار المعنوي وأسباب العودة إليه في القرن التاسع عشر

التجربـة التاريخيـة أثبتـت للبعض أن الديـن وإن كانت الغاية من ظهوره التخفيف من آلام البشرية ومعاناتها، وأن الناس يقبلون عليه لهذا السبب أيضاً، إلا أنه في موارد عديدة بات سـبباً لظهور هذه الآلام وخلقها، فظهر لديهم تسـاؤل جديد حول إمكانية العثور على طريق يعينهم في التخفيف من آلام البشرية، دون أن يكون في موارد أخرى سبباً لإيجادها. هاهنا كانت نقطة البداية لظهور المعنوية.

إن نقطة الانطلاق لتيار المعنوية تبتدئ من حيث نريد - أنا وأنت - التقليل من درجة الألم والمعاناة التي نقاسي منها، ولكن يبدو في نفس الوقت أن هذا السبيل لم يكن سبيلاً مؤدياً إلى الهدف.

بهـذا المعنـى يجـب القول أن للمعنوية جذورها في عمـق التاريخ، وبهذا المعنى ينبغي أن يقال أن بوذا كان إنساناً معنوياً. (نفس بوذا لا مذهبه)، لأن بوذا كان يحتج ويتمرد على الموانع والعوائق الموجودة في الأديان الأخرى، والتي كانت تتسـبب في زيادة الألم والمعاناة الإنسانية. تعلمون أن البوذية كانت بمثابة فرع من الديانة الهندوسية، انفصل عنها لثلاثة أسباب كان بوذا يعتقد أنها مسببة للألم والمعاناة:

أولها: العصمة والقداسة التي تمنحها الديانة الهندوسية للأفراد.

الثاني: النظرة الأحادية في هذه الديانة.

الثالث: نظام الطبقات الموجود فيها.

من هنا أقول أحياناً بأن بوذا إنسان معنوي، ولا يعني هذا بالضرورة أن المذهب

البوذي مذهب معنوي أيضاً. ولكن ما هو الوجه في تأكيدي على أن المعنوية ظهرت إبان النصف الثاني من القرن التاسع عشر؟ ثمة فرق بين ظهور اتجاه فكري وعاطفي متذبذب ومبعثر هنا وهناك على مر التاريخ، وبين حصول وعي عام لحقيقة هذا الاتجاه، وأنه هو الأقوى والأجدر بالدفاع عنه رغم قلة المتمسكين به، ففي النصف الثاني من القرن التاسع عشر، تظافرت ثلاثة عوامل وأدت معاً إلى تحول الاتجاه نحو المعنوية – بمعناها عندي – إلى شيء جدير بالدفاع عنه منطقياً. وهذا هو الذي يدعوني لاعتبار النصف الثاني من القرن التاسع عشر الزمان الحقيقي لولادة هذا الاتجاه، وهذه العوامل الثلاثة كما يلي:

1 – اتساع المعرفة بخصائص الأديان والمذاهب الأخرى، فبمقدار ما يبقى أتباع الأديان والمذاهب المختلفة بعيدين عن بعضهم وجاهلين ببعضهم يكون تعلقهم بدينهم أكثر وأشد تطرفاً، وما أن يكتشفوا الجوانب المشرقة في الأديان والمذاهب الأخرى، حتى يتطور فهمهم لدينهم ومذهبهم الخاص، ويدركوا على الأقل أنه واحد من بين مجموعة أديان. الأمر الذي لم يكن متاحاً قبل تنامي الدراسات الدينية إبان القرن الثامن عشر وفي غضون النصف الأول من القرن الذي يليه، حيث عكف علماء الاجتماع على بحث خواص الأديان والمذاهب على تنوعها، وآمنوا – بجد – بما تمخضت عنه هذه الأبحاث من نتائج جديرة بالاهتمام.

2 – اعتباراً من بداية القرن التاسع عشر إلى الآن، تجلت أكثر من ذي قبل، آثار ونتائج الاختلاف الحاصل بين الأديان، وتبين حجم المخاطر التي يمكن أن تسفر عن الخلافات التي توجدها الأديان بين الناس.

3 – أما العامل الثالث، فهو محسوب على الحقل المعرفي، حيث تبين، منذ النصف الثاني للقرن التاسع عشر، عدم إمكانية إثبات المزاعم الميتافيزيقية لأي دين من الأديان. إن إحدى الخواص الدوغمائية في الأديان، هو قناعة صاحب الدين بإمكانية إثبات الجانب الميتافيزيقي في دينه؛ من هنا يقول: إن كل من لا يذعن لهذه الميتافيزيقيا، فهو– في الواقع – معاند للحقيقة. ولكن ما أن يعلم أن أياً من الدعاوى الميتافيزيقية للأديان غير قابلة للإثبات، وأن لا دليل لإثبات هذه الدعاوى، أو إن الدليل – إذا وجد – فنسبته إلى هذه الدعاوى المختلفة على حد سواء، آنذاك تتراجع درجة تعلق الإنسان وافتتانه بدينه، وتفقد حدتها وشدتها، وبعدها يصبح من الطبيعي ظهور إنسان يقول إنه يقبل بالخصائص الإيجابية للدين، ويتحفظ على الخصائص السلبية فيه. ويعود هذا في الحقيقة إلى قبوله لذلك المقدار من الدين، الذي من شأنه التخفيف من الألم والمعاناة، ونبذه لكل أمر ديني يفاقم ذلك الألم ويضاعف من تلك المعاناة. هذا التوجه الواعي نحو المعنوية لم يحصل إلا في النصف الثاني من القرن التاسع عشر. وكان

لشـوبنهاور[1] في ألمانيا دور بالغ الأهمية في هذا الإطار. الرجل لم يكن مصـنفاً في الطراز الأول من الفلاسفة الأكاديميين، ولكنه فيلسوف ذو تأثير بالغ على المسار الثقافي العام في الغرب. كان فيلسوفاً ذا نزعة معنوية، وكان يكنّ لبوذا احتراماً فائقاً، بل كان بوذي المذهب والمنحى، في حدود ما أنسبه لبوذا أحياناً من شخصية معنوية. بالطبع، لا أرغب هنا بالدخول في نقاش مصـداقي، ذلك أن معلوماتنا التاريخية لابد أن تكون على درجة من السعة والعمق كي تتيح لنا القول: من هو المعنوي ومن هو غير المعنوي. ولسنا نعلم الغيب أو نطلع على ما تخفي الصدور. نحن نقتصر في إدراكاتنا على رؤية المظاهر الخارجية، وعلى أساس ذلك نحكم على الأفراد بأنهم معنويون أو لا. بخلاف ذلك نستطيع دائماً أن نقول أن فلاناً من الناس، لأنه يتصف بكذا من الأوصاف ونعرف عنه تاريخياً الأمور كيت وكيت، فلا يمكننا بوجه من الوجوه القول بأنه إنسان معنوي، أو على الأقل ليس بوسعنا القول أنه رجل معنوي من الطراز الأول. ولا بأس أن أشير هنا إلى مضـمون حديث، يعد من الأحاديث القدسـية، ورد فيه: (إن الله يرضـى عن بعض الناس ولا يرضـى عن أعمالهم). ومعنى ذلك أن أعمال هؤلاء تتصـف بالحسـن الفاعلي دون الحسـن الفعلي، أي أن باطن هؤلاء حسـن ونيتهم سـليمة، ولكن الأعمال التي يقدمون عليها ليسـت كذلك. وفي رأيي الشخصـي، أننا في مقام إصـدار الأحكام على الناس وتقييم أعمالهم، لابد لنا من التمييز بين صنفين منهم:

الصنف الأول: أناس غير صالحين، ولكنهم يريدون أن يكونوا صالحين.

والصنف الآخر: أناس غير صالحين، ولا يريدون أن يصبحوا صالحين.

وعلى هذا المنوال، يمكن القول أن ثمة أشخاصـاً حاولوا أن يصـيروا معنويين، ولكنهم لم يوفقوا لذلك، بينما هناك أشـخاص نجحوا في تحصـيل المعنوية. الإنسـان المعنوي يعلم أنه عرضة للوقوع في الخطأ. أنا لا أستطيع تصور شخص يصل إلى مقام المعنويـة، ومـع ذلـك يعتقد بأن لا إمكان لوقوعه فـي الخطأ. وأتكلم هنا عن الإمكان علـى اعتبـار أن الوقـوع أو عـدم الوقوع فعلاً في الخطأ بحـث آخر. فمن الممكن أن نعثر على إنسان معنوي يزعم أنه لم يقع - بحدود علمه - في خطأ إلى الآن؛ لا خطأ معرفـي ولا خطـأ عملـي. هـذا وارد من حيث المبدأ، والغير وارد هو أن يزعم إنسـان معنـوي بأنـه لا يمكـن أن يخطئ أبداً. والفرق بيـن الحالتين مهم للغاية، إذ لو اعترف المرء بإمكانية وقوعه في الخطأ، سيبدي لا محالة مرونة أكبر تجاه الآخرين، لاحتمال أن يكـون الحـق معهـم. أما إذا رأينا إنسـاناً يتعامل بعنف مـع الآخر المختلف معه في الرأي، فكيف يتاح لنا الادعاء بأنه إنسان معنوي، مع علمنا بأن الإنسان المعنوي مهما

(1) Arthur Schopenhawer (1788-1860).

اقتنع بشيء فهو يبقي هامشاً لاحتمال الخطأ، وبالتالي يتسامح مع مخالفيه في الرأي والعقيدة. الملاحظة الأخرى أن كل إنسان يدرك أن القدرات الذاتية لبني البشر ليست متكافئة. وكما نذعن بأن البشر غير متساوين في الكفاءة الجسمية، كذلك هم ليسوا متساوين في الكفاءة الذهنية، وكما نؤمن بأن هناك أشخاصاً قادرين على رفع المنضدة بإصبع واحد، في مقابل أشخاص لا يقدرون على زحزحة المنضدة ذاتها حتى باستخدام كلتا اليدين، علينا أن نذعن كذلك بتفاوت الناس في قدراتهم الذهنية، وكفاءاتهم في فهم وإدراك الأمور. لابد لهذا الأمر أن يكون واضحاً جلياً في سلوك الإنسان المعنوي، وعليه أن يتفهم عجز الآخرين عن إدراك ما يقول، ولا يطالبهم بالتصديق عنوة.

لاحظوا أن مشكلتنا هنا لا تحل عبر تمييز الإنسان المعنوي عن غيره. هذا البحث التاريخي لن يحل مشكلتنا. نحن نريد الآن أن نكون معنويين كيما نتمتع بثمار المعنوية. أجل! إن الفرضيات التي يرتكز عليها الأقدمون تختلف عن الفرضيات التي نرتكز عليها اليوم. ولكني طرقت هذا المبحث لكي أقول أنك لو أردت أن تصبح إنساناً معنوياً فلا ترهق نفسك بالبحث عن فلان أو فلان على اعتبار أنهم أناس معنويون. أنا أتطلع إلى حل المشكلة في هذا الآن وهذا المكان، ولا أريد حلها حلاً تاريخياً.

المعنوية صيرورة تنشد الحد من الآلام

- **قلتم أن المعنويين ينشدون دائماً التخفيف من الألم والعناء. فيما يظهر أن الألم والمعاناة لا نهاية لهما. إنما يذهب ألم ومعاناة ليحل محله ألم ومعاناة من نوع جديد. ونحن نتقلب دائماً على خشبة مسرح الآلام والمعاناة، ولا يمكن أن نزعم أن ألم وعناء الإنسانية اليوم أقل من ذي قبل.**
- المعنوية عبارة عن عملية صيرورة، ونتيجتها إشباع ميولك في التخلص من الألم والمعاناة، وهذا تعريف للمعنوية، من خلال نتائجها.

هذه المعنوية انبثقت من خلال التجربة التاريخية. فعلى مر التاريخ، ولمرات متتالية، شوهد أن الأشخاص الذين لم يعانوا كثيراً من الألم، كانوا يؤمنون بالأمور كذا وكذا، ويحملون النوع الكذائي من المشاعر والأحاسيس، ولهم تصورهم الخاص عما يحيط بهم، وتطلعات ذات طابع معين. وبمرور الأيام تبلورت هذه الأمور وتجلت أكثر فأكثر، بحيث بوسعنا اليوم أن نوصي من يريد أن يصبح معنوياً بأن عليه أن يسلك الطريق الفلاني، ويقوم بكذا وكذا من الأعمال، غير أن هذه التوصيات من نوع (Self-referent)، أي أن على الأشخاص أن يجربوها بأنفسهم. من هذه الزاوية تكون الحياة الأصيلة أُماً للحياة المعنوية، بمعنى من المعاني، ذلك أن الحياة الأصيلة تعني في واقعها احترام الذات، والالتزام بالعمل على أساس الفهم والقراءة الذاتية للأمور. وسيكون معنى

القول بأن الإنسان المعنوي يعيش حياة أصيلة، أن نعتقد – أولاً – بأن التمتع بحياة أصيلة له تأثير حاسم في التخفيف من الألم والمعاناة، وأن نعتقد – ثانياً – أن مقتضى لزوم كون الحياة أصيلة، وجوب تجربة جميع الوصايا اللاحقة. ولقائل أن يقول: إذن، ما هو الدور الذي تلعبه تلك التجربة التاريخية التي أشرتم إليها؟ الجواب: أنها ستؤثر فقط وفقط في احتمال اختزال المسافة والطريق على الإنسان الراغب بأن يصبح معنوياً. المثال الذي ضربته هنا هو؛ شخص يعاني من صداع في الرأس، وبدل أن يذهب بنفسه لإعداد الدواء، أو يدرس في حقل الصيدلة، يقوم بمراجعة الطبيب ليصف له العلاج اللازم فيشتريه ويتناوله... هذا الشخص ليس شبيهاً بذلك الأحمق الذي يصر على صنع دوائه بنفسه، ويفني عمره في تجربة جميع الأعشاب الطبية على وجه البسيطة، ولا هو مثل الأحمق الآخر الذي يقول: ما دام الطبيب وصف لي هذا العلاج المتوفر في الصيدلية فسوف أواصل استخدامه، حتى لو ساءت حالتي الصحية أكثر من ذي قبل. الشخص المذكور في مثالنا لا يرتكب أياً من الحماقتين، بل سيختزل على نفسه الجهد والوقت، ويسأل أصحاب الخبرة عن الدواء المناسب لمرضه، ومن ثم لا يكتفي بذلك، بل يجرب بنفسه العلاج الموصوف له، فإن أفاده استمر عليه وإلا فلا.

إن من يدعو إلى المعنوية في عصرنا الحاضر، يقول – في الحقيقة – إن التجربة التاريخية المتراكمة تفيد أن الأشخاص الذين اعتقدوا بهذه الأمور، وسلكوا هذه السبل، وحملوا هذه التصورات، كانوا أقل الناس شعوراً بالألم والمعاناة. ولما كان التمتع بحياة أصيلة أول تلك السبل، فعليك – إذن – أن تجرب ذلك بنفسك، لأن هذا هو مقتضى اتصاف الحياة بالأصالة. وعليه، فالحياة الأصيلة تنفعك في أمرين:

الأول: أنها تسهم بنفسها في تخفيف الألم والمعاناة.

والثاني: أنها تقول لك أن قبولك وصايا الآخرين يجب أن تعتمد فيه على قناعاتك أنت، ولا تكتفي بمزاعم أشخاص تاريخيين أنهم جربوا هذه التوصيات ونجحوا بها فتتصور أنك ستنجح فيها أيضاً. كلا، فلربما أخفقت.

المعنوية – إذن – صيرورة تنطوي على عناصر اعتقادية، وعناصر عاطفية، وعناصر سلوكية، ولها المدعيات التي ذكرتها. وعليه، فتعريف المعنوية بالنتائج والآثار (Functionalistic)؛ بالضبط مثل تعريفنا للكرسي ونحوه.

وفي ضوء ما مر، نستطيع تعريف المعنوية تعريفاً نتائجياً فنقول: إنها صيرورة تؤدي بالنتيجة إلى التخفيف من الألم والمعاناة. وإذ عرّفنا المعنوية على هذا النحو، فالدليل على كل مقوم من مقوماتها هو إثبات تأثير هذا العنصر المقوم في الحد من الألم والتخفيف من المعاناة، وبالتالي فإن الأدلة التي تطالبني بها بشأن هذه العملية – الصيرورة، ستكون جميعاً من النوع التجريبي.

□ **فأدلتها ليست دينية، وإنما معرفية؟**

ليست دينية طبعاً، ولكن ما الذي تقصده من كونها معرفية؟ للمعرفة معان عديدة، فإذا كنت تقصد المعارف الخاصة، يمكن القول أن أدلة المعنوية ليست أدلة معرفية عقلية، ولا تاريخية، ولا نقلية، وإنما أدلة معرفية تجريبية. ولكن مهلاً، يجب أن نحدد أولاً المراد من التجربة، فهل هي الحس الظاهر فقط، أم الحس الباطن فقط، أم كلاهما معاً؟ أنا أرجح استخدام التجربة بالمعنى الأخير الشامل للظاهر والباطن على السواء، فإن صحة أو سقم بعض المدعيات يمكن إثباته بالرجوع إلى الذات، بينما لا يمكن إثبات البعض الآخر من المدعيات إلا بالرجوع إلى النتائج الإحصائية في حقل علم النفس الاجتماعي وعلوم الاجتماع.

□ **هل تتأتى هنا مقولة النظرة الباطنية؟**

■ أجل! إن الباطنية (Introspection) تتأتى حيثما كان المعول عليه هو الحس الباطن.

مناشئ ونتائج الألم والمعاناة

ينبغي التفكيك بين أمور ثلاثة في باب الألم والمعاناة:

الأول: هو أصل قضية الألم والمعاناة.

الثاني: البحث في منشأ الألم والمعاناة.

الثالث: البحث في الآثار المترتبة على الألم.

وحين نقول منشأ الألم نقصد أسبابه، وحين نقول آثاره نقصد النتائج المترتبة على وجود الألم والمعاناة. من المؤكد أن الألم والمعاناة أمران ذاتيان وجدانيان، بمعنى أنهما ذهنيان باطنيان دائماً، وليسا موضوعين خارجيين؛ كالمصباح الذي هو موجود خارجي يمكن أن نعلن عن وجوده على رؤوس الأشهاد. حتى أن الألم والمعاناة ليسا بأمرين داخليين فحسب، بل هما أمران ذاتيان كالحب والبغض واليأس والأمل؛ لا وجود لهما إلا في ذات الإنسان، نعم لهما مناشئ قد تكون ذاتية وقد تكون موضوعية. أن أشعر بالألم، فلذلك أسبابه وعوامله الباطنية، من قبيل نوعية القناعات والتطلعات التي أحملها، فإن هذه الأمور تؤثر قطعاً في تحديد آلامي أو تشديدها. كما أن هناك أسباباً وعوامل موضوعية خارجية لشعوري بالألم، من قبيل وجود الفوضى في المجتمع وانعدام الأمن، والعدل والحرية والنظام، أو من قبيل وقوع الزلازل والكوارث الطبيعية، وشيوع القحط والجفاف. كل هذه الأمور مناشئ خارجية للألم والمعاناة، بل أن هذا النمط من مناشئ الألم والمعاناة يشمل حتى الحالات المتعلقة بالبدن، مثل انطباق الباب على أصابع يدي. فـ (الخارج) يعني كل ما هو خارج عن الذهن وداخل في عالم المادة؛ من بدن، أو طبيعة، أو مجتمع. كل هذه الأمور مصادر موضوعية للألم والمعاناة.

هنـا لابـد مـن الانتباه إلى نقطة هامة؛ وهي أن المصـادر الخارجية والموضـوعية للألـم تختلـف – تبعاً للأشـخاص – في مقـدار توليدها للألم والمعاناة الباطنية. والواقع أن حصول الألم والمعاناة وليد اجتماع كلا النوعين من العوامل؛ الموضوعية الخارجية، والذاتية الذهنية. فإذا كانت العوامل الخارجية متساوية، فإن الاختلاف على صعيد العوامل الذاتية يقود إلى اختلاف في درجات الألم والمعاناة بين الأفراد المختلفين، فالشـخص الذي لا يعلم ما هو الحمام، لا شـك أنه سيغضـب كثيراً لو دخل الحمام ورشـوا عليه المـاء فتبللـت ملابسـه، وذلـك بخلاف من يعرف ما هو الحمام ومـا الذي ينتظره فيه. ظاهر جداً أن الشخصـين دخلا في مكان واحد، بيد أن أحدهما كان يتوقع رش الماء عليه دون الثاني، ولذلك كان تألمه من ذلك الأمر أقل من صـاحبه. من هنا فليس من الضـروري أن تؤدي المصـادر الخارجية للألم والمعاناة، إلى آثار ونتائج متسـاوية في أفق النفس وفي مرحلة الشعور بالألم لدى الأفراد المختلفين. إذا كنا بصدد التقليل من آلامنا – وآلام الآخرين لاحقاً وبمقتضى معنوياتنا، فلا ينبغي أن نهرع فقط صوب مصادر الألـم الخارجـي لمحوهـا أو التقليل منهـا، بل ثمة طريقة جادة لتحقيق هذا الغرض عبر الذهاب إلى المناشـئ الباطنية للألم والمعاناة، والتصـرف فيها على نحو يقلل من درجة الألم والمعاناة. أكثر من ذلك، علينا أن نقصد العوامل الذاتية المولدة للألم والمعاناة لا العوامل الموضوعية، وإن كان سلوك الطريق الاخير خروجاً عن نطاق المعنوية.

وأغتنم الفرصة للتذكير بمسألة مهمة، وهي أنه لا دليل يثبت قدرتنا على أن نمحو نهائيـاً جميـع المناشـئ الموضـوعية للألم والمعاناة في هذا الكـون. ولا دليل على أنه سيأتي يوم من الأيام يعيش فيه الناس في عالم لا يوجد فيه مصدر للألم والمعاناة. من هذه الناحية، أرى أن الحق مع الرواقيين حين قالوا: ما دام الأمر كذلك، فالأفضل أن نركز على معالجة العوامل التي هي في متناول أيدينا دون العوامل الأخرى. ويقصدون بالأولى العوامل الذاتية، وبالثانية العوامل الموضوعية.

الملاحظة الثالثة، بخصوص آثار ونتائج الألم والمعاناة، التي هي معلولات، لهذا الألم وليسـت علة أو مصـدراً له. أن لنفس الألم والمعاناة معلولات ذاتية أيضـاً، وإن كان الأهم والأخطر هي المعلولات والنتائج الموضوعية الخارجية.

والشيء الوحيد القادر على تشخيص الآثار والنتائج الناجمة عن الألم والمعاناة هو علم النفس الشخصـي وعلم النفس الاجتماعي. مثلاً؛ هل يسـوغ – لدى رؤية إنسـان ينتحر – القول بأن الرجل قتل نفسه بسبب ما يعانيه من الألم والشقاء؟ هذا بحث في باب الصحة النفسية، إذ من الممكن أن تكون عملية الانتحار بسبب الإرهاق الخارج عن نطاق الألم والمعاناة. ثم، هل الإدمان على المخدرات مؤشر على معاناة المرء من ألم وشقاء وحرمان؟

هذه الأمور تحتاج إلى إجراء أبحاث ودراسات في مجال علم النفس خاصة الاجتماعي منه. (ثمة مطالعات وأبحاث واسعة في هذا المجال، من بينها ما قام به الباحث وعالم النفس البريطاني المعروف بـ(آيزنك الابن) تميزاً له عن أبيه الذي كان هو أيضاً عالماً نفسانياً. لقد صنف آيزنك الابن كتابين مهمين للغاية في الظواهر الخارجية، الدالة على وجود الألم والعناء الباطني في نفوس الناس، الأمر الذي له أهمية فائقة في حقل الضرر الجماعي).

□ **يبدو أنه يمكن القول - ولو بمعنى من المعاني - أن الألم والمعاناة أمران موضوعيان، وذلك لإمكان الحديث حولهما مع الطبيب، والقول بأن فلاناً من الناس يتألم بشدة، بسبب كذا وكذا...**

■ لا ينبغي لك الخلط بين المرض وبين الألم والعناء. وليس معنى كون شيء ما ذاتياً أن البحث بشأنه غير ممكن. الحب أمر ذاتي أيضاً، ومع ذلك ندرس الحب. المهم أن نستشعر هذا الأمر باطناً، فلا يسعنا القول أن الألم والعناء أمران نشعر بهما في الخارج. وجميع القضايا الذاتية ذاتية بهذا المعنى؛ وإلا فلو لم نستطع أن نبحث في القضايا الذاتية ينسد باب علم النفس رأساً، لأن المواضيع التي يبحثها هذا العلم كلها من النوع الذاتي (Subjective). مقصودي أن تحقق الأمور الذاتية، ومنها الألم والعناء، لا موطن له إلا في ذهن الأفراد. وبتعبير باركلي: أن الألم والعناء من صنف الموجودات التي تكون موجوديتها عين مُدركيتها، فلو لم تدرك فليس لها وجود، بخلاف الجدار، الموجود حتى لو لم نعلم بوجوده.

□ **قلتم أن مبحث المعنوية مبحث معرفي تجريبي، ونحن ننتظر من البحث المعرفي أن يدلنا على شروط صدق الادعاءات المختلفة.**

■ يتعين علينا هنا أن نقنعك بمدعياتنا وأن نبرهن عليها وفق المنهج العلمي السائد في باب العلوم التجريبية الإنسانية؛ بالطبع؛ بمقدار ما يمكن الحديث عن برهنة وإقناع في الحقل التجريبي. بعبارة أخرى، لو سألنا شخص: في بحث المعنوية داخلَ أي ميدان معرفي نقع؟ نجيب بأننا نقع في ميدان العلوم التجريبية الإنسانية. وعليه؛ لو أردت الاعتراض على كلام من يتحدث عن المعنوية، يتعين عليك إبراز أن كلامه لا ينسجم مع المنهجية المتبعة في مضمار العلوم التجريبية. نعم، أن منهجية بحثنا هنا هي ذات المنهجية المعمول بها في الحقل المعرفي التجريبي، بل أضيق من ذلك، وبالتحديد، في حقل المعارف النفسية، شريطة أن لا نحصر علم النفس بالـ (Self actualization)[1]، بل نعمم البحث في علم النفس ليشمل حتى الـ (Self creation)[2].

---

(1) إيصال النفس إلى فعليتها.

(2) إعادة بناء الذات.

□ **أليس هذا البحث فلسفياً إذن؟**

■ كلا، إنه بحث نفسي.

□ **وليس بحثاً معرفياً؟!**

■ بانتظار أن توضح مرادك من المعرفة، فتارة يراد من المعرفة، العلم الذي يقال فيه: ما هي الأشياء التي نستطيع أن نعرفها، وما هي الأشياء التي لا نستطيع، وبالنسبة للأشياء التي نستطيع التعرف عليها، ما هي الوسائل الكفيلة بذلك؟ هذا هو علم المعرفة بمعناه العام. وهناك علم معرفة بمعنى أخص؛ مثل علم المعرفة التاريخية، حيث يبحث فيه عن الأسس التي يتم في ضوئها نفي الأحداث التاريخية أو إثباتها. وثمة علم المعرفة التجريبية، بمعنى الأصول والضوابط التي يجري في ضوئها التحقق من صحة نتائج التجربة وكيفية تعميم تلك النتائج. في ضوء هذه التقسيمات يكون الجواب: في القسم الثاني من بحثنا نقع في دائرة علم المعرفة التجريبية.

□ **غير أن بحثك ليس بحثاً معرفياً تجريبياً!**

■ الحق معك، فإن بحثنا نفسي. طبعاً، تعلمون أن علم النفس المعاصر يبحث في أوضاع الإنسان المتوسط العادي (Mediocrite)، ولا يتناول الإنسان الاستثنائي، ذا الوضع الشاذ المتطرف. فحين يقولون أن كل أب يحب ابنه، فهم صادقون في ذلك، على اعتبار أن المعول عليه هو الحالة العامة، ولا يبحث في الآباء الشواذ، إلا في مجال آخر يقال له عادة علم النفس المرضي، الذي يتكرس فيه البحث حول النوابغ والمجانين، لما يمثله الاثنان من وضع استثنائي شاذ.

نستطيع في بحثنا هذا أن نستخدم علم النفس بمعناه اللغوي، لكي يكون شاملا لعلم النفس المتعارف ولعلم النفس الخاص بالأشخاص العاكفين على إعادة إنتاج الذات (Self create)، فهؤلاء الأشخاص لا يُخضعون أنفسهم للدراسة في وضعهم الروحي الراهن فقط، لمعرفة ما يؤلمهم ويؤذيهم، بل يحرصون على تبديل أوضاعهم الروحية، لكي يتسنى لهم تشخيص الأمور الأخرى التي تجلب لهم اللذة أو الألم. بهذا المعنى يخرج بعض العرفاء عن الحد الطبيعي، ومع ذلك لا مناص من إخضاعهم للدراسة أيضاً.

□ **إذن، لا يمكن عد المعنوية بديلاً عن الدين أو المعرفة الدينية، أو حتى نظريات من قبيل نظرية القبض والبسط في الشريعة؟**

■ لا يمكن للمعنوية أن تكون بديلة للمعرفة الدينية، إذ الأخيرة تأتي في رتبة أخرى، إلا إذا قلنا أن الأمور غير النفسانية في الدين هي أيضاً في خدمة الأمور النفسانية فيه، أي أن المناسك والشعائر والعبادات ونحوها، في خدمة البعد النفساني للدين، عندها يسوغ لك القول: إن المعنوية بديل للدين.

□ **إذا كان الأمر كذلك، فأنت في النهاية تحيل كل الأشياء إلى أبعاد سايكولوجية، فنكون بمواجهة نوع من التوجه السيكولوجي.**

■ هذا صحيح. تلك نتيجة منطقية.

□ **معنى ذلك أنكم ترجعون كل ميادين المعرفة إلى السايكولوجيا؟**

■ كلا، هذا بحث آخر.

□ **هل يتجاهل المعنويون التجارب والمعطيات التي نالها رجال عاشوا حياة هانئة، ولكنهم لم يكونوا معنويين، في ضوء الشروط والمقومات التي أحصيتموها للمعنوية؟**

■ إن رأيي في المعنوية يشبه إلى حد كبير رأي فايرابند[1] في العلم. كان يقول: إن العقلانية والشمولية يتطلبان الإصغاء حتى إلى كلام قراء الطالع والفأل والمجانين ونظرائهم، ولا يمكن تجاهلهم لمجرد كونهم كذلك. إذ على الإنسان أن يفيد من كل النتاج البشري، ولا يوجد برهان على أن الوصول إلى الحقيقة، أو إلى جزء منها، يتوقف على سلوك طريق معين.

□ **حتى لو كانت تلك الحقيقة ميتافيزيقية؟**

■ لتكن ما تكون! أنا أعرف أشخاصاً متدنين جداً من الناحية الأخلاقية، ورغم ذلك تصدر عنهم أعمال رائعة، الأمر الذي يدل على امتلاكهم قابليات مدهشة.

□ **لقد عرفتم المعنوية في ضوء نتائجها ومعطياتها، وقلتم ان المعنوية هي المشروع الذي يفضي إلى التقليل من معاناة الإنسان وألمه. سؤالي هو: كيف يمكن اختبار هذا الادعاء؟ هل نسلك في ذلك منهجاً تجريبياً أم غير تجريبي؟**

■ بأسلوب تجريبي. طبعاً، ينبغي الانتباه إلى أن القول بأن (هذه العناصر مؤثرة في رفع الألم والعناء) ادعاء تجريبي؛ أي أن إثباته وإبطاله يقوم على أساس التجربة. ولا يوجد هنا شيء مفروض سلفاً، النتائج جميعاً تظهر لاحقاً. ولكن لا ينبغي أن تؤدي هذه الملاحظة إلى الغفلة عن الملاحظة الثانية، ومؤداها: إن الادعاء السابق، وإن كان ادعاءً تجريبياً، بيد أن بعض تلك العناصر ناظرة إلى الواقع، وبالتالي يمكن التساؤل عن مطابقة هذه العناصر للواقع أو عدم مطابقتها له. وفي معرض الإجابة عن هذا التساؤل، لا يمكن اللجوء إلى التجربة، لأن هذا الادعاء ادعاء ميتافيزيقي، ولابد أن يجري اختباره في مجال ما وراء الطبيعة، وبأدوات ميتافيزيقية. مثال على ذلك؛ افرضوا أننا ندعي أن من عناصر المعنوية، أن يعتقد الإنسان المعنوي بأن الغلبة في النهاية للخير على الشر والحق على الباطل. فنحن هنا بمواجهة قضيتين:

---

(1) Paul Feyerabend (1924 – 1994). فيلسوف العلم الألماني، كان يعتقد بأن كل شيء دخيل في عملية تطور العلم، ولا توجد قاعدة خاصة لذلك. أهم كتبه وأشهرها: ضد المنهجية (Against Method).

الأولى: أن هذا الاعتقاد مؤثر في تقليل الألم والعناء، وهذا ادعاء تجربي أو لابد أن يختبر بواسطة التجربة.

الثانية: قضـية (إن الغلبة النهائية هي للخير والحقيقة). هذه قضـية ميتافيزيقية، ولا يمكن اختبار صحتها وسقمها بالتجربة. إذن، فالقضايا التي تحدد ما هي عناصر المعنوية التـي تفيـد فـي تقليل الألم والعناء تمثل مدعيات تجريبية، ولابد من اللجوء إلى التجربة للتحقق منها. لكن تلك القضـايا المدعى أن الإنسـان لو آمن بها سـتخفف من آلامه، هي نفسها تارة تكون ناظرة إلى الواقع (Fact)، وأخرى إلى القيمة (Value)، وثالثة إلى الوظيفة (Obligation). والقضايا الناظرة إلى الواقع بدورها تنقسم إلى: قضايا ناظرة إلى الواقع التجريبي، وأخرى إلى الواقعيات التي تسـمو عن مسـتوى التجربة. وطبعاً، لكل صنف من هذه القضايا أسلوبه الخاص في الاختبار. وعلى العموم، يمكن تقسيم القضايا التي يدعى أن الاعتقاد بها يفيد في التخفيف من حدة الألم والمعاناة، إلى ما يلي:

1- القضايا الناظرة إلى الحقائق:

أ- الحقائق التجريبية، أو الطبيعية، أو القبلية.

ب- حقائق ما فوق التجربة، أو الميتافيزيقية، أو البعدية.

2- القضايا الناظرة إلى القيم (Value).

3- القضايا الناظرة إلى الوظائف والإلزامات (Obligation).

صـفوة الكلام أن الأثر الروحي للإيمان بعقيدة ما، أمر قابل لإخضـاعه للتجربة، أما صحة وسقم نفس تلك العقيدة، فتارة يمكن التحقق منه بالتجربة، وتارة أخرى لا يمكن.

دفاعاً عن نظرية الصدق بمعنى المطابقة للواقع

□ **أي نظرية تختارون من بين النظريات المختلفة في باب الصدق (Truth)؟**

أنا أتفق مع قدمائنا في نظريتهم المعروفة القائلة إن الصـدق معناه: مطابقة الواقع (Correspondence)، فما يزال لهذه النظرية أنصـار في وقتنا الحاضـر، من قبيل راسل، وتارسكي، وبوبر. على أن لي ملاحظات على تلك النظرية، فأنا أؤمن بأننا حين نصف قضـية ما بالصـدق، فنعني بذلك مطابقتها للواقع. بيد أن الكلام في المعيار الذي نتبعه لتعيين الواقع، فإنه في الغالب معيار اعتباري. نحن نعتبر الواقع واقعاً، ثم نقول أن هذه القضية مطابقة للواقع (الذي اعتبرناه بأنفسنا واقعاً).

ولإيضاح هذه المسألة، لابد من ذكر مقدمات.

إن أحـد أهـم البراهين والاسـتدلالات التي تشـبّث بها ديـكارت هو برهان النوم الجماعي. كان يقول: إننا نعتبر الأشـياء ذات واقعية، ونحن في حالة نوم، فإذا انتبهنا

من نومتنا أدركنا أننا مخطئون. من جهة أخرى، فإن كثيراً من الأمور الواقعية تحصل دون أن نعلم بها، لأننا - حينها - نائمون. والحقيقة أن عالم النوم هو عالم إنكار الواقعيات والتشبث باللاواقعيات. يقول ديكارت: أخشى أن يكون عمرنا مجرد حلم طويل. (ثمة دليل آخر لديكارت مكمل لهذا الدليل، وهو دليل الرب المخادع، أو الشيطان الماكر)[1].

ولقد انبرى بعض العلماء والمفكرين لإثبات ضعف دليل الحلم الجماعي الطويل، ففي العقد الأول من القرن العشرين دخل جورج إدوارد مور[2] في سجال عميق مع ديكارت حول هذا الدليل، وقدم بحوثاً معمقة في هذا المجال نقض فيها بجدارة رأي ديكارت. يقول مور: إن الكثير من الألفاظ والمفاهيم لا يتقرر لها معنىً صحيح في الذهن إلا متى حُدِّد من شموليتها، بحيث لا تعود تَصلح لإطلاقها على كل شيء. وذلك، لأن اللفظ أو المفهوم إذا تجاوز في شموليته حداً معيناً، فسيفقد معناه أصلاً، ولن يكون له معنى مقرر في الذهن، فلو قلتُ - مثلاً - أن (أ هو أخي) ستوافق على ذلك طبعاً، ولو قلت بعد ذلك أن (ب هو أخي أيضاً) فلن تستغرب كثيراً، وكذلك لو قلتُ بعدها أن (ج هو أخي أيضاً)، ولكن لو تواصل كلامي على هذا المنوال ليشمل جميع من في القرية أو المدينة، فلا شك انك سوف تتريث في قبول كلامي، وذلك لأنني وسعت دائرة مفهوم الأخ إلى الحد الذي خرج عن معناه أصلاً. هنا يقال: أن كلامي بات بلا معنى، أو بات له معنى مجازي وغير حقيقي. ذلك أن المعنى الحقيقي للأخ هو أن يكون لدي أخوة من أحد الأبوين أو كليهما، ولا يمكن إطلاق هذا المعنى على آلاف الناس!

في ضوء ذلك، علينا أن نحذر دوماً من تعميم الألفاظ والمفاهيم إلى درجة تفقد معناها الأصلي الحقيقي. بالطبع، هنالك ألفاظ ومفاهيم معدودة كان لها منذ ظهورها معنىً شامل وواسع جداً، من قبيل (الشيء) و(الموجود)، إلا أنها مفاهيم انتزاعية صرفة، ولا عبرة بها.

لقد أفاد مور من هذه المسألة، وقال: لا يجب الرد على ديكارت لأن دليله منهار من الأساس؛ إذ الرد على استدلال معين يتأتى حينما يجيء المستدل بشيء يصلح أن يقال له دليل أو برهان، بينما الشيء الذي جاء به ديكارت ليس كذلك، إذ لا معنى للنوم إلا إذا كانت هناك يقظة، والذي يقول أن من المحتمل أن نكون غارقين في نوم

---

(1) Evil genins

(2) George Edward Moore (1873 - 1959)، الفيلسوف الإنجليزي وصاحب الأثرين الهامين في الأخلاق: مبادئ الأخلاق (Principia Ethica, 1903) والأخلاق (Ethica, 1912)

عميــق، وكل حياتنــا عبــارة عن حلم طويل، لا معنى عنده لليقظة، ولما كان كذلك، لا معنى للنوم عنده أيضاً، ولا معنى لأن يخشى ديكارت وأضرابه من أن يكونوا نائمين. يقول مور احتجاجاً على ديكارت: إننا نفهم النوم من خلال ضــده، وهو اليقظة، فلو كنا نغط في النوم طوال عمرنا، من أين لنا أن نفقه معنى اليقظة، والحال أنه ليس لها مصــداق. وحيث لا مصــداق لليقظة، يقتضــي ذلك أن يكون كل شــيء موجود حوالينا مصــداقاً للنوم. ولكن النوم من الألفاظ والمفاهيم القاصــرة عن اســتيعاب هذا الحجم الهائل من المصــاديق. مفهوم النوم، من هذه الناحية، شــبيه بمفهوم الأخوة الذي مثلنا به آنفاً. لا يمكن لهذين المفهومين أن يستوعبا كل المصاديق إلا إذا أريد منهما معنى مجــازي. ولكــن برهــان ديكارت يتوقف على اســتخدام لفظ النــوم بمعناه الحقيقي لا المجــازي، وإلا يفقــد الاســتدلال قيمته العلمية، ذلك لأن النوم المســتخدم في النتيجة يختلــف عنــه في المقدمات. ويضــيف مــور: أن ديكارت لم يبق ببرهانه هذا مصــداقاً لليقظة، ولما كان النوم واليقظة مفهومين متضايفين (يتوقف أحدهما على الآخر كالأب والابــن) فانعــدام أحدهمــا (اليقظة)، لا محالة يعني انعدام الآخر (النوم)، وبذلك يكون ديكارت قد نقض ما أراد إبرامه.

□ **لعل مقصود ديكارت النوم بمعناه الاستعاري؟**

■ إن برهانه لا يتأتى أبداً مع استخدام النوم بمعناه المجازي المستعار. لو حذفت (النوم) من استدلال ديكارت، هل سيكون بوسعك القول: إن كثيراً من الأمور التي تعتقد أنها واقعيات ليست كذلك في الواقع؟ إن برهان ديكارت يستمد قوته من افتراض أن لفظ (النوم) مستعمل فيه بمعناه الحقيقي، وإلا فأنا أول من يحتج على هذا البرهان.

بــل أن مــور يذهــب أبعد من ذلك، فيقول: إن جوهر اســتدلال ديكارت، دعوى أن الأمور التي نحسبها واقعيات، قد لا تكون كذلك في الواقع. ولكن لابد من وجود معيار نحتكم إليه في تعريف الواقع، حتى يتسنى لنا في ضوئه تحديد الأمر الواقعي عن غيره، على اعتبار مدى اقترابه من ذلك المعيار. أما لو شككنا في واقعية كل الأشياء، لــن يكــون ثمــة معيــار أو نموذج (Pattern) نحتكم إليه. وهذا الكلام من مور في غاية الصواب. فإنك لو اعترفت بواقعية هذا القدح، فكأنك اعتبرته نموذجاً ومعياراً لتشخيص الأمور الواقعية عن غيرها. بعد ذلك من حقك أن تشــك في واقعية ســائر الأشــياء في العالم. ولكن ما هو معنى الشك؟ معناه أنك تتساءل إن كان هذا الشيء أو ذاك شبيهاً بذلك القدح أو لا؟ فإن كان يشبهه تقول عنه واقعي، وإلا فلا.

في ضــوء ذلك من حق الإنســان – مبدئياً – أن يشــك بواقعية الأشــياء في العالم، ولكــن شــريطة أن يكــون هناك نمــوذج ومثال يعتمده في تعريــف الواقعية، وذلك لكي يتاح لـه أن يحاكم باقي الأشياء في ضوء مدى تطابقها مع ذلك المثال. ولكن ديكارت

يشككك – في جوهر استدلاله – بواقعية كل الأشياء، حينها يقال له: ما معنى هذا الشك؟ وبعبارة أخرى: أنت تشكك في انطباق أي شيء على ماذا؟ في النهاية لابد أن يكون لدينا نموذج نقر بواقعيته، وإلا ينهار كل شيء. إذن، ليس بوسعك أن تشكك بواقعية جميع الأشياء، ولابد أن تستثني واحداً منها على الأقل، فتقول أقر بواقعية هذا الشيء، وأشكك بما سواه من الأشياء، لأنني أشك في كونها مماثلة له من هذه الناحية أو لا.

أرجو الانتباه إلى حقيقة أن ديكارت لم يقل: أن معياره في إثبات واقعية نفسه هو (الأنا)، بل هو ينطلق أولاً من الشك في كل شيء، وحيث إنه يشك، فسيلتفت إلى أنه موجود، فتثبت له واقعية (الأنا). وفرق كبير بين هذا، وبين أن يقول ديكارت: إنني أتساءل عن واقعية سائر الموجودات، غيري أنا، أتساءل إن كانت مثلي (أنا) أم لا. لو كان ديكارت يقول ذلك، لما استطاع مور أن يعترض عليه، لأن ديكارت حينئذ، لديه معيار لقياس الواقع وهو (الأنا) التي بين جنبيه، والتي لم يسرِ إليها شكه بعد.

لكن ديكارت لم يكن يقول بهذا، كان يقول: أنا أشك ابتداءً بكل شيء حتى نفسي، ولكن حين ألتفت إلى شكي، أقول: أنا أشك فأنا موجود!

والخلاصة أن الشك بواقعية الأشياء لا يكون له معنى، ما لم يكن ثمة يقين بشيء واحد على الأقل، ليكون هو المعيار والمقياس لواقعية أو لا واقعية سائر الأشياء.

والآن يأتي الدور لطرح سؤال آخر: ما هو الشيء الذي يستحق أن يجعل نموذجاً يحتذى به (Pattern) في التمييز بين الواقع وغيره؟ بعضهم قال أن هذا الشيء هو ما يدعوه الفلاسفة بالجوهر الفردي المادي. وفي ضوئه، يجب أن نجعل هذا الكرسي وتلك الطاولة مقياساً لتشخيص الواقعيات. بينما يذهب آخرون إلى اعتبار الأعراض المحسوسة مقياساً للواقع، بدعوى أن لا سبيل لنا إلى إدراك الأمور الجوهرية، لأننا لا نتعامل إلا مع ظواهر الأشياء وأعراضها، من طعم ولون وحجم وشكل. فريق ثالث، كالأفلاطونيين، زعموا أن المقياس للواقع هو الأشياء الثابتة دون التي في حال حركة وسيلان. آخرون رفضوا كل هذه الأقوال والآراء وقالوا بأن المعيار لمعرفة الواقع عن غيره هي ما يسميه الفلاسفة بالوجدانيات، نظير الجوع والعطش والحزن والسرور. ومن الممكن هنا أن يأتي فريق آخر ويقولون أن المقياس للواقع هو الأمور التي نراها في اليقظة دون ما نراه في عالم النوم. وقد يقال حتى بعكس ذلك.

تحصّل من ذلك أن الآراء في معيار الواقع يمكن تلخيصها بما يلي:

1- الجواهر الفردية المادية.

2- الأعراض والخواص المحسوسة (Properties).

3- الوقائع (Events).

4- الأوضاع المختلفة (State of affairs).

5- العلاقات والنسب (Relations).

6- المجاميع (Sets).

7- الأمور الوجدانية.

8 - ما نشعر به في عالم اليقظة.

9- ما نشعر به في عالم النوم.

10- ما يفهمه العرف ويرى أنه واقعيات.

والمورد الأخير هو الخيار الذي تمسك به مور نفسه، لأن فلسفته تقوم على فهم العرف (Common Sensical).

ومهما يكن من أمر، وأياً كان الشيء الذي اعتبرناه معياراً لتحديد الواقعيات عن غيرها، حتى لو كان غيرهذه الموارد المذكورة، يبقى السؤال التالي مطروحا بقوة: أليس هذا المعيار اعتبارياً؟ الجواب: نعم!

مهما يكن من أمر، يتعين علينا الاتفاق مع الآخرين على (اعتبار) شيء ما رمزاً للواقع. ولا يمكن إقامة أي برهان على أن هذا الشيء المعتبر واقعاً، يمثل نموذجاً حقيقياً للواقع. لأن ما ننعته بالواقعية، أمر نعينه بالاعتبار! بالطبع عملية الاعتبار هذه لا تحصل اعتباطاً، وإنما تستند إلى جملة معطيات ومصالح عملية تراعى من قبل العقلاء؛ رغم أن تلك المصالح ليست سوى قناعات نظرية تصاغ على نحو يصب في النهاية، لصالح ذلك الاعتبار. ولا يوجد استدلال نظري محايد يمكن أن نقدمه كسند لواقعية الشيء الذي اعتبرناه نموذجاً للواقع.

إن كل الأمور التي ذكرت كمعايير لتشخيص الواقع عن غيره، تنبثق عنها لوازم عملية خاصة بها. بعض هذه اللوازم ربما تكون نافعة وبعضها ليس كذلك، غير أن كونها نافعة لا يمكن بحال أن يكون بديلاً عن المطالبة بدليل لإثبات كون هذه الأمور نماذج للواقع أو لا. وأميل إلى القبول بنوع من النزوع إلى الاصطلاحية (Conventionalism)، فلو أمعنا النظر هنا، لاكتشفنا أن جميع البشر ملتزمون بنوع من الاتفاق والاصطلاح؛ اضطروا إليه إما بفعل بُنيتهم النفسية أو تماشياً مع ضرورات الحياة على وجه الأرض. لقد دخلنا في اتفاق من هذا القبيل، وبعدها؛ فإن كل شيء نشك فيه من إله أو روح أو جنّ، إنما نشك في واقعيته. ومعنى شكنا هذا، أننا نشك في مدى التطابق بين ذلك الشيء وبين الشيء الذي اصطلحنا واتفقنا على كونه معياراً للواقع.

ويتضح من خلال ما مر، أنني حين أصف قضية ما بالصدق، فمرادي من ذلك القول أنها مطابقة للواقع. وفي نفس الوقت، فإن الواقع الذي نتحدث عن مطابقة الأشياء

له، هو الشيء الذي اتفقنا على اعتباره واقعاً. وحينما نقول أن شيئاً ما واقعي، نقصد من هذا الكلام أنه يماثل الشيء الذي اعتبرناه رمزاً للواقع. ولكن ما معنى هذه المماثلة؟ هناك اتجاهات ثلاثة في الإجابة على هذا التساؤل، ولكل من هذه الاتجاهات فروع وتشعبات، لا مجال لخوضها، ونقتصر على الإشارة الإجمالية لها:

1 – عندما نقول أن هذا الشيء واقعي، لأنه (مثل) هذا النموذج الذي اعتبرناه معياراً للواقع، ففي الحقيقة، نكون قد افترضنا عدة مواصفات لهذا النموذج، في ضوئها تتم المقارنة بين هذا النموذج وسائر الأشياء التي يفترض بها، لكي تنجح في الاختبار، أن تتوفر على تلك المواصفات.

فالمادي مثلاً يعتقد أن المعيار لكون الشيء واقعياً، هو أن يتصف ذلك الشيء بكونه ذا أبعاد ثلاثة؛ طول وعرض وارتفاع. وبالتالي لا يكون الشيء واقعياً ما لم يتصف بهذه الأمور. بالطبع لا توجد رؤية بهذا القدر من السطحية، وهذا مجرد افتراض.

2 – الاتجاه الآخر يقول: أننا لدى اعتبارنا لشيء ما نموذجاً للواقع، يفترض أننا لم نواجه على الصعيد العملي مشكلة، من جراء ذلك (وإلا سوف نتراجع عن ذلك الاعتبار). حينها لا ينبغي أن يقال بشأن سائر الأشياء أنها واقعية إلا إذا ماثلت ذلك النموذج من تلك الناحية بالذات، على أساس أن الحكم على شيء بأنه واقعي – وهو في الواقع ليس كذلك – سيفضي لا محالة إلى الوقوع في مشكلة عملية. فلو لم نواجه مشكلة على هذا الصعيد نعرف بأن حكمنا كان صحيحاً.

3 – أما الاتجاه الثالث فيذهب أصحابه إلى الاعتراف بعجزهم عن فهم نموذج الواقعية وتفهيمه للآخرين، لأن القضية – حسب هؤلاء – وجدانية وشهودية. وقد كان مور من رواد هذا الاتجاه، فكان يقول أن هذه المسألة من المسائل التي يشعر بها الإنسان دون أن يكون قادراً على فهمها وتحليلها، وذلك أنها تأتيه عبر الشهود (Intuition).

الإنسان المعنوي ينشد الحقيقة

□ **إذا كانت ثمرة المعنوية التقليل من الألم والعناء، فهل الإنسان المعنوي – مضافاً إلى ذلك – ناشد للحقيقة أم لا؟ بعبارة أخرى؛ ليس من المعلوم أن الكشف عن الحقيقة يقود دائماً إلى التقليل من الألم والعناء، وما أكثر الحالات التي يتفاقم فيها الوضع سوءً مع الكشف عن حقيقة خفية، فلماذا يكون الإنسان المعنوي بصدد كشف الحقيقة دوماً؟ هناك احتمال بأن يؤدي الكشف عن الحقيقة إلى مضاعفة الألم والعناء.**

■ لدي جوابان على هذا السؤال:

1 – الجواب الذي يتمسك به الهندوس وفرقة الحكمة المسيحية (Christian

Science)، ومـؤداه إجمـالاً: إن معظـم – وربمـا جميع – آلامنـا وعناءاتنا ناجمة عن معتقداتنـا التـي لا تتطابـق مـع الواقع. وعليه، فإن واحداً من الطرق الرئيسـية للتخفيف مـن تلـك الآلام هـو التوفـر على عقائد وتصـورات مطابقة للواقع. والقـول بأن معظم الآلام والمتاعب الإنسـانية، كذلك، يعود إلى الاختلاف الحاصـل في الرؤية بين الديانة الهندوسـية وبين السـيدة بيكر. وقد قلنا سـابقاً أن من اللازم الفرز والتمييز بين الألم ومنشـأه مـن جهـة، وبيـن النتيجة الناجمة عـن الألم من جهة أخرى. وكمـا قلنا، فإن قسطاً كبيراً من مناشئ الألم والمعاناة تعد مناشئ ذاتية وجدانية (وإن كانت ثمة مناشئ موضوعية وخارجية أيضاً). والآن نقول: إن عقائدنا هي السبب الذاتي الرئيسي – إن لم يكن الوحيد – في ما نعانيه ونشعر به من ألم وعناء. وثمة ملاحظة إضافية تفيدها الديانة الهندوسية وفرقة الحكمة، ومفادها: إن المصدر الرئيس للألم والمعاناة هي المعتقدات الخاطئـة التي يحملها الإنسـان. والمقصـود مـن المعتقدات الخاطئـة، المعتقدات غير المطابقة للواقع، سواء بسبب الوهم (Illusion)، أو التضليل (Delusion).

في ضوء ذلك، فلو كنا – في تيار المعنوية – نميل إلى التقليل من الألم والمعاناة، يتعيـن علينـا توخـي العقائد الصـحيحة، أي المطابقة للواقـع، دون العقائد الخاطئة غير المطابقة له.

2 – وفـي معرض الإجابـة الثانيـة على هذا السـؤال، يمكن القول: إن الإنسـان المعنوي، وإن كان هدفه الأكبر هو التقليل من الألم والمعاناة، ولكنه بالنتيجة إنسـان، ولأنه إنسان، فإن الهاجس الأكبر الذي يقض مضجعه هو الخشية من أن يكون مخدوعاً. من هنا فإن مساعي وجهود الإنسان المعنوي للتقليل من ألمه ومعاناته لا يمكن أن تتوج بسماحه بخداع نفسه وتمرير الأباطيل والأراجيف عليه. إن إحدى أبرز سمات الإنسان المعنوي ومقومات شخصـيته المعنوية، هو أنه دائماً يقظ. لا يكون الإنسـان معنوياً إلا إذا كان حريصـاً على التحرك عن وعي ونباهة لا غفلة وجهل. لذلك هو يتسـاءل مع نفسـه دائماً: هل من الممكن أن يكون وراء راحتي وقلة آلامي، خدعة كبيرة أنا واقع فيها؟ فلعل هذه الراحة النسـبية ناجمة عن غفلتي عما يحيط بي من مشـاكل وأزمات؟ إن الإنسان المعنوي لا يرضى بالطمأنينة والبهجة والرضا الباطني إذا كانت هذه الأمور ناجمة عن تصوراته الخاطئة عن الواقع المحيط به. إنه لا يقبل بأن تخف آلامه ومعاناته على حسـاب معرفته بواقع الأشـياء. إن قلة الألم الناجمة عن الابتلاء بالـ (Illusion) أو الـ(Delusion)، تعد في الحقيقة نوعاً من التحذير المعنوي وليست تسكيناً أو طمأنينة معنوية. إنها نوع من الغيبوبة وفقدان الشعور، وهذا ما لا يرضى به الإنسان المعنوي، لأن هدفه الجمع بين قلة الألم وزيادة الشعور.

اكتشاف الحقيقة وتفجر الألم

□ **إذا حصل تعارض بين كشف الحقيقة والحرص على التقليل من الألم، ما الذي ينبغي على الإنسان المعنوي، صنعه من حيث هو إنسان معنوي؟ ماذا سيفعل هذا الإنسان لو كان الكشف عن الحقيقة يؤدي في مورد معين إلى زيادة الألم، وبالعكس؟**

■ تعتمد الإجابة على الزاوية التي يكون النظر منها. فالجواب من منظار (الشخص الأول) يختلف عن الجواب الآتي من منظار (الشخص الثالث). فلو تمكنت أنا (الشخص الأول) من اكتشاف حقيقة، وهذه الحقيقة زادت من ألمي ومعاناتي، فلا مناص لي من تحمل هذا الألم المضاعف، ما دمت أعترف بحقانية تلك الحقيقة. بالطبع، هناك سبيل للتملص من هذه المشكلة عبر منح ذلك الألم معنىً معيناً يجعله أمراً مستطاباً، ولكن هذا خروج عن دائرة البحث. إن زيادة الألم في المورد أعلاه ثمرة من ثمار كشف الحقيقة، ولا محيص عن ذلك. هذا هو الجواب من منظار (الشخص الأول).

ثمة أيضاً جواب آخر من منظار (الشخص الثالث). ومؤدى هذا الجواب أنني قد أتوصل إلى كشف حقيقة ما، وأعلم أن إماطة اللثام عن هذه الحقيقة للآخرين من شأنه أن يزيد في آلامهم ومعاناتهم. الكلام هنا ليس عن اكتشاف الحقيقة، فهي مكتشفة من قبلي أنا، وا نماعن الاعلان عنها على رؤوس الأشهاد، ما الذي ينبغي عليّ فعله كإنسان معنوي في حالة كهذه؟ هل أدع الآخرين غارقين في الجهل لكي لا أزيد من آلامهم ومعاناتهم؟! أم أعمد إلى القيام بالعكس؛ فأعلن عن الحقيقة وإن علمت بأن ذلك سيزيد من آلام الناس ومتاعبهم؟ في هذه الحالات لابد لنا من تصنيف أنواع الألم؛ هل يجب عليّ كإنسان معنوي أن أعمل على تقليل الآلام الفورية المؤقتة، أو يجب علي التقليل من الآلام بشكلها الجامع الشمولي؟ وبتعبير القدماء: هل الواجب الاعتناء بالآلام واللذات الحالية للناس، أم لابد من الأخذ بالاعتبار المصلحة والمفسدة النهائية؟ القدماء يرون المصلحة والمفسدة في ما يتبقى في المحصّلة بعد تطبيق قاعدة الكسر والانكسار؛ الأمر الذي قد يكون لصالح الشيء أو عليه. هذه القضية تحصل كثيراً حتى في حياة الأشخاص غير المعنويين. مثلاً، لو أنبت أبنك وحرمته من مشاهدة التلفاز الليلة، لاشك أن ذلك سيؤثر فيه عاطفياً، ولكن على المدى البعيد، سيكون ذلك الموقف لصالح الابن، لأنه لو لم ينجح غداً في الامتحان، سيفوّت على نفسه فرصة التمتع بفصل الصيف كله.

سيتعين عليه أن يدرس طوال الصيف عسى أن ينجح في امتحانات الدور الثاني. فالتأنيب – إذن – مفيد للطفل وإن سبّب له في بادئ الأمر ألماً روحياً ونفسياً.

من الضروري أن يراعي المرء حجم الألم والمعاناة على المدى البعيد، وطبعاً في

حدود ما تستوعبه عقولنا، فإذا كان الإعلان عن الحقيقة موجباً لتقليل الألم والمعاناة، ولـو علـى المـدى البعيد، اعتقد أن من الواجب الإعلان عنها وإعلام الآخرين بالحقيقة التي اكتشفناها، حتى لو أدى ذلك إلى زيادة آلامهم على المدى القريب، أما إذا كان الإعلان عن الحقيقة يزيد من معاناة صـاحبها، حتى على المدى البعيد، فينبغي التكتم عليهـا بطبيعـة الحـال، وإن كنت أؤمن – شخصـيا– ان الحقيقة تؤول دائماً في النهاية إلى خير صاحبها ونجاته، وهذا مضمون كلام مأثور عن السيد المسيح.

□ **ولكن المسألة ليست دائماً بهذه البساطة. إذا كان الكشف عن حقيقة ما، يؤدي إلى ضرر أقل بالنسـبة لهذا الشـخص أو ذاك، ولكن ما العمل إذا تسـبب ذلك في زيادة ألم وعناء أناس سيأتون لاحقاً؟ بل يمكن طرح الإشكالية حتى على مستوى الأجيال اللاحقة؟**

■ لو كان الأمر كذلك، فاللازم الإعلان عن تلك الحقيقة، لأنني أعتقد بعدم جواز التضحية بأحد لصالح آخر. لا يسوغ لي أن أضحي بالشخص الجالس الآن أمامي لصالح إنسان آخر قد يأتي في المستقبل وقد لا يأتي. أنا أتعاطى بالفعل مع الأشخاص الموجودين حالياً، بلحمهم ودمهم، ولا شغل لي بأشخاص انتزاعيين لا وجود لهم الآن. وعليه، ينبغي الأخذ بنظر الاعتبار الأناس الموجودين بالفعل، أما الأجيال اللاحقة، فلنترك أمرها للأشخاص المعنويين الذين سيظهرون مع تلك الأجيال. أنا وأنت، كأناس معنويين، يتحتم علينا أن نهتم بحال أبناء جيلنا، وننظر إنْ كان الإعلان عن الحقيقة مضراً بحال هؤلاء أم لا. وفي هذا السياق لابد من إظهار الحقيقة، وتجنب كتمانها والتعتيم عليها. وبالطبع، ربما ظهرت عوامل وملاحظات أخرى تقتضي نمطاً آخر من التعامل. وبتعبير (راس) لا ينبغي الخلط بين وظائف النظرة الأولية (Prima Facia)، وبين الوظائف التي تفرضها سياقات العمل والممارسة (Actual). وظيفتنا الأولية هي قول الحقيقة، ولكن من الممكن أن تتدخل أمور أخرى في صياغة الموقف النهائي، ويتعين في ضوئها التكتم على الحقيقة رغم القبول بأن الموقف الأولي الصحيح هو الإعلان عنها. لو سألك أحدهم عن الصدق والكذب، وعن الوظيفة في هذا المجال، لا شك أن جوابك يكون لمصلحة الصدق، وكذلك الأمر مع الأمانة والوفاء بالعهد، في مقابل الخيانة ونقض العهود. هذه وظائف أولية تفرضها النظرة الأولى للقضايا، بمعنى أن كل إنسان عندما يراجع وجدانه وفطرته يجد قائمة بالأعمال الحسنة، وكذلك قائمة أخرى مقابلة لها تحتوي على الأعمال القبيحة. ولكن على صعيد العمل والممارسة قد يجد الإنسان نفسه مضطراً أحياناً، لفعل بعض الأعمال القبيحة، وترك بعض الأعمال الحسنة، والسبب في ذلك يعود إلى التفاوت الحاصل بين الوظائف في مرحلة النظر، وفي مرحلة العمل والتطبيق. فالكذب سيئ وقبيح للنظرة الأولى، ولكن إذا كان الهدف منه، على صعيد التطبيق، إنقاذ حياة إنسان، فهو سائغ ومطلوب. وهذا يعني أن الناس لم يخلقوا من أجل المبادئ وإنما العكس. لم يخلق الناس لكي يقولوا

الصدق مهما كلف الأمر، وإنما الصدق مبدأ أخلاقي؛ الهدف منه تنظيم حياة الإنسان وخدمته. لذلك لو كان الصدق في مورد ما يؤدي إلى إلحاق الضرر بالإنسان فلا اعتبار فيه، بل يصبح عملاً ممقوتاً. طبعاً لابد من التمييز بين هذه الحالة وحالة ما يسمى بالكذب الأبيض (White Lie)، أو ما نعبر عنه نحن بالتورية أو الكذب المصلحي، ذلك أن التورية من شأنها أن تتنامى وتتسع حتى تفقد الأخلاق معناها.

معنى الإيمان

□ **مبدئياً، ما هو نوع العلاقة بين العقلانية والمعنوية؟ قلتم أن المعنوية لا مكان فيها للتعبد، فهل فيها مجال للإيمان؟**

■ هذا صحيح. أنا أميز بين الإيمان والتعبد. التعبد هو أن تقول: أن (أ) يعني (ب) لأن (س) قال ذلك، وهو شيء غير مبرر طبعاً، ولا يمكن أن يكون مقبولاً لدى الإنسان المعنوي، الذي يجرد الإنسان – مهما كان – عن القدسية، ولكن في الوقت نفسه يعتبر الإنسان المعنوي إنساناً مؤمناً، كيف لا، وما من إنسان إلا وهو من أهل الإيمان. بوسع المرء أن لا يكون متعبداً، ولكن ليس بوسعه إلا أن يكون مؤمناً. ثمة قضايا يوافق عليها الإنسان المعنوي، شأنه في ذلك شأن أي إنسان آخر، وبالطبع هو لا يوافق على هذه القضايا والمدعيات تعبداً، ولمجرد أن فلاناً قال بها، وإن كان الإنسان المعنوي غير قادر على البرهنة على تلك القضايا والمدعيات. وفرق كبير بين أن نقول بأن لدينا جملة من الآراء التي لا نقدر على إثباتها والبرهنة عليها بالدليل، وبين أن يقال أن لدينا آراءً نتبناها لأن فلاناً قال بها. لو فسرنا الإيمان بأنه نوع من الالتزام النظري والعملي بمجموعة من القضايا يعجز الإنسان عن إثباتها، عندها لا يمكن العثور على إنسان في هذا العالم الفسيح إلا وهو مؤمن. متديناً كان أم غير متدين، محافظاً كان أم من أنصار الحداثة أو أنصار ما بعدها. والسرّ في ذلك أنه لا يتسنى لنا دائماً ملاحقة الدليل بعد الدليل إلى ما لا نهاية، ولابد من الوصول إلى مواطن نتوقف فيها عن تكرار المطالبة بالدليل، ونقبل ببعض المبادئ والأسس كمسلّمات. الكلام فقط في الفارق بين ما يؤمن به الإنسان العقلاني وما يؤمن به الإنسان غير العقلاني. مع تساوي الاثنين بإيمانهم بقضايا ومسلّمات يعدمون الدليل على صحتها. إن قسماً من القضايا تتسم بأن الناس تلتزم بها – نظرياً وعملياً – برغم معرفتهم بعدم إمكانية إقامة الدليل عليها، بخلاف قسم آخر من المسائل التي لابد من الدليل لكي يؤمن بها الإنسان.

فالفرق – إذن – بين الإنسان العقلاني وغيره، ليس بأن الأول لا إيمان له والثاني مؤمن، بل كلاهما مؤمنان، والفرق بينهما في طبيعة الأمور التي يؤمنان بها. مرة أخرى نقول أننا في نطاق المعنوية نؤمن أيضاً بطائفة من القضايا، رغم عدم وجود الدليل

عليها. وهذه القضايا تتوفر بالطبع على مواصفات خاصة تجعلها جديرة بالقبول نظرياً والالتـزام بهـا عمليـاً، رغم فقدانها الدليل. في هذه الحالة – فحسـب – يمكن الجمع بين العقلانية والمعنوية. وهاهنا عدة ملاحظات تجدر الإشارة إليها.

ربما كان أفضل تعريف للعقلانية هو أن يكون ثمة تناسب طردي بين درجة الوثوق والتعلق بقضية أو عقيدة ما، وبين قوة الأدلة والشواهد المثبتة لتلك القضية أو العقيدة. العقلانية هي سـمة الإنسـان الذي يتناسب حجم اعتقاده النظري بقضية والتزامه العملي بها، مع مقدار وقوة الشـواهد القائمة على تلك القضـية. لاحظوا أن هذا التعريف لا ينجم عنه أن الإنسـان العقلاني لا يتبنى إلا القضـايا والعقائد التي أقيمت عليها براهين لا خلل فيها. بل الواضح من معطيات هذا التعريف أن الأدلة على القضايا والمعتقدات تتفاوت قوة وضـعفاً، وتبعاً لذلك تختلف درجة إيمان الإنسـان العقلاني بتلك القضـايا وتتناسب معها طردياً.

ومعنى هذا الكلام، أننا لو أخذنا بالاعتبار القضـية (P) ونقيضـها (not P)، فلو كان لدينا برهان سديد لصالح القضية (P) فهذا يعني أن لدينا برهاناً سديداً ضد القضية (not P). هذا الفرض واضـح جداً؛ لأنني سـألتزم بالقضـية (P) وأرفض نقيضـها (not P) رفضـاً قاطعاً. والفرض الآخر أن يكون هناك برهان لصـالح القضـية (P) على نحو يرجحها على نقيضها (not P) دون أن يلغي احتمال صدق نقيضها، عندها سأميل إلى القضـية (P) دون أن أرفض نقيضـها رفضـاً باتاً، والفرض الثالث أن يتسـاوى احتمال صدق القضيتين (P) و(not P) بحيث لا مبرر لترجيح إحداهما على الأخرى، وهاهنا محل الإيمان.

بعبارة أخرى، إذا كان الدليل دالاً على القضـية (P) بنفس المقدار الذي يتضـمنه من دلالة على القضـية (not P)، أو في حال فقد الدليل على القضـيتين معاً، ففي هذه الصورة لا يوجد رجحان معرف لـ (P) على نقيضها ولا بالعكس، كأن للمعرفة موقفاً محايداً حيال القضـيتين، آنذاك يجيء دور الإيمان. ولكن بأي القضـيتين سـوف يؤمن الإنسـان المعنـوي العقلانـي ما دام الموقف المعرفـي محايداً في هذا الحال؟ أعتقد أن الإنسان المعنوي سوف يؤمن بالقضية التي تقوده إلى نتائج طيبة وآثار روحية إيجابية. هاهنـا مكمـن الإيمـان فقط، فلو ثبت قطعاً أن الغلبة في نهاية المطاف للخير أو للشـر فيجب أن أعتقد بذلك، وكذلك لو مالت الأدوات المعرفية لأحد الطرفين على حساب الآخر، ينبغي لي أن أميل إلى ذلك الطرف.

هـذه فروض أربعـة للمسـألة. ولكن يبقى هناك فرض خامس، وهو ما لم يثبت أحد الطرفين، ولم يترجح معرفياً، وتسـاوى الأمران بشـكل دقيق، وكان الدليل معهما أو ضـدهما بنفس الدرجـة، فالموقف المعرفي الرصـين يحتّم علينـا هنا تعليق الحكم

بالقضية، وحيث يتطلب منا الموقف المعرفي ذلك، ففي ذلك الوقت تتمهد الطريق للإيمان لكي يدلي بدلوه. في مورد كهذا، كان المفكر الإنجليزي كليفورد – أواخر القرن 19 – يقول بتعليق الحكم إلى الأبد، وذلك على اعتبار أنه كان يحترم العلم والمعرفة فحسب، بينما يذهب وليام جيمس والفلاسفة من بعده إلى القول إن التوقف بالحكم، وإن كان له ما يبرره معرفياً ولكن هناك أمور أخرى في حياتنا يمكن الاستناد إليها لتفادي البقاء جامدين على مفترق الطرق. وأنا هنا أتفق مع جيمس في عدم قبوله للتوقف عن الحكم إلى الأبد، وأختلف معه فيما سوى ذلك، فهو يدعو إلى القيام بجملة أعمال هنا، فيما أرى أنا أن الدور هنا للإيمان وحده. والإيمان هو الاعتقاد بشيء؛ يسفر الاعتقاد به عن نتائج طيبة على الصعيد الروحي لمن اعتقد به.

وبهذا المعنى للإيمان يكون الإنسان المعنوي إنساناً مؤمناً أيضاً، حيث الطمأنينة في ظرف عدم الوثوق والاطمئنان بشيء!

النظام الاخلاقي للعالم

□ **هل الاعتقاد بأن نظام العالم نظام أخلاقي، جزء من المعتقدات التي نعدم الدليل لها أو عليها؟**

هذا هو رأيي. على أن هناك معنيين لقولنا (إن نظام العالم نظام أخلاقي) أي أنه يوجد مدّعَيان يندرجان تحت خيمة هذا الإدعاء:

أحدهما: أن الخير الأخلاقي ينتصر في النهاية على الشر الأخلاقي.

والمدعى الثاني: أن ثمة في هذا العالم، خيراً واحداً وشراً واحداً على الأقل غير نسبيين، وليست كل المفاهيم الأخلاقية نسبية. وحتى لو كان حسن الصدق وقبح الكذب وأمثال ذلك أموراً نسبية، فثمة على الأقل يوجد حكم أخلاقي واحد مطلق وليس نسبياً، وبطبيعة الحال فإن هناك حكماً أخلاقياً مطلقاً وغير نسبي يقف وإياه على طرفي نقيض.

بهذين المعنيين يقال: أن نظام العالم نظام أخلاقي، فإن كنت تقصد أن هناك قضية أخلاقية صادقة مطلقاً ولا تخضع في صدقها لأوضاع الزمان والمكان والظروف الخاصة، ولها نقيض يماثلها في هذه الصفة، فأنا – خلافاً للكثيرين – أعتقد مبدئياً بإمكان ذلك وإمكانية إقامة الدليل عليه. أما إذا كنت تقصد المعنى الأول (غلبة الخير على الشر) فأنا أتصور أن المنهج المعرفي له موقف محايد إزاء ذلك، والقضية هذه من الموارد التي لا يحسم الموقف فيها إلا بالإيمان.

□ **هل بوسعنا أن نستنتج من وجود الخير غير النسبي، أن العالم يبدي ردود أفعال حيال أفعالنا؟**

- ■ بلى، لأنك عندما تقول إن ثمة عملاً ما، هو شر في جميع ظروفه وأحواله، فمعنى ذلك أن ذلك العمل لو بدر منك تحت أي ظرف فنتيجته إلحاق الضرر بك، وهذا الضرر هو رد فعل من عالم الوجود على قيامك بذلك العمل.
- □ **قلتم أن الاعتقاد ببعض القضايا يقودنا إلى نتائج روحية إيجابية، من أين نعرف بذلك؟**
- ■ نختبر ذلك بواسطة طريق آخر، فحين يعلم أن هناك فرقاً بين الآثار الروحية المترتبة على الاعتقاد بقضية، وبين الآثار المترتبة على عدم الاعتقاد بها أو الاعتقاد بنقيضها، وتبين أي الطرفين إيجابي وأيهما سلبي، آنذاك يشق الإيمان طريقه، ويصبح من الراجح الإيمان بالقضية ذات الأثر الجليّ في التقليل من الألم والمعاناة دون القضية المناقضة لها.
- □ **هل الإيمان شرط قبلي لهذا الطريق المستقل؟**
- ■ كلا! ليس الإيمان شرطاً قبلياً لذلك الطريق، يجب القيام على الصعيد الإنساني بتجارب نفسية تاريخية، يتم من خلالها المقارنة بين الأفراد المؤمنين بتلك العقائد وبين غير المؤمنين بها. وبوسع المرء الذي يقف على مفترق الإيمان أو عدم الإيمان بقضية أو بنقيضها، أن يطالع التجارب التاريخية التي مر بها الآخرون ويدرس النتائج الروحية التي أسفرت عنها.
- □ **هل هي قضية شخصية، أن يكون أو لا يكون لدينا دليل وبرهان سديد على عقيدة معينة، بمعنى أن كل امرئ وما لديه من تبرير؟**
- ■ وهو كذلك بالضبط.
- □ **فهل ثمة مؤشر ظاهري يفيد في تحديد الشخص المعنوي عن غيره؟ إذ من الممكن أن يكون البرهان بالنسبة له سديداً وليس كذلك بالنسبة لنا؟**
- ■ لسنا هنا في معرض تحديد من هو المعنوي، فحين أتسلق جبلاً لا يحق لي الحكم بأن هذا يجيد التسلق، وهذا لا يجيده، إلا إذا كان هناك ترابط بين صعودي الجبل وصعود الآخرله. وحتى لو فرضنا جدلا أننا نرغب في بعض الحالات، في معرفة وتشخيص الأناس المعنويين وتمييزهم عن غيرهم، فالطريق المناسب لذلك هو دراسة النتائج والتبعات، وأن نتعرف – بقدر ما يتاح لنا – على حجم الراحة والطمأنينة التي كان ينعم بها فلان من الناس وكذلك الأمل والبهجة، ويجمع الرضا الباطني هذه الثلاثة التي ذكرناها سابقاً وقلنا أنها تمثل النتائج والتبعات الرئيسية للمعنوية، وقلنا أيضاً أن بعض هذه الآثار والنتائج ذات أثر موضوعي يمكن لمسه مادياً عبر ذلك فقط يمكننا معرفة أن هذا الشخص معنوي أو لا.
- □ **هل أن عملية تشخيص وجاهة قضية معينة، أمر يرتبط بالفرد نفسه؟ إذ من الممكن أن أقتنع أنا بقضية بينما تقتنع بها أنت، ألا يجب أن تكون لهذه الوجاهة ضوابط ومعايير مادية؟**
- ■ أساساً لا يمكن عد وجاهة القضايا من الأمور المادية الخارجية، وذلك أن وجاهة قضية معينة يعني – في الواقع – أن البرهان على تلك القضية لا يمكن دحضه، لا مادة ولا صورة.

ولكن تمكن الإنسان من دحض دليل معين أو التشكيك به خاضع لمستوى معلومات هذا الفرد وحنكته العلمية، فلربما أقمت برهاناً تعجز أنت عن دحضه، بينما يستطيع زيد من الناس القيام بذلك. إنك ستراجع برهاني من حيث المفردات العلمية المطروحة فيه، ومن حيث هيئة التركيب بين هذه المفردات للوصول إلى النتيجة، ولعلك بعد المراجعة لن تجد خللا، لافي نفس المفردات (مادة البرهان)، ولا في هيئة التركيب بينها (صورته). ولما كان الإنسان يتخذ مواقفه العلمية والعملية في ضوء النتائج التي تتضح لديه، وفي إطار ما يتوفر عليه من معلومات، فمن الواضح أن اختلاف هذا الإطار بين الناس سعة وعمقاً، يقود إلى اختلاف وتفاوت في قدرة الأشخاص على التعاطي مع الأدلة والبراهين. وصفوة القول أن قبول أو رفض دليل أو برهان ما، خاضع لطبيعة الأفراد وكفاءاتهم العلمية. وبالتالي ربما تسبب النقض على برهان معين في زعزعة عقائد قوم وبث القلق والاضطراب في نفوسهم، دون أن يكون له التأثير ذاته في نفوس آخرين.

الهوية الجمعية للعلم

□ **فما هو الموقف من قضية اتصاف العلم بالهوية الجمعية؟ وكذلك صفة كونه مشتركاً بين الأذهان؟**

■ للعلم معنيان، فتارة يطلق لفظ العلم ويراد منه الوضوح والبيان، وأخرى يطلق العلم ويراد منه القضايا ومطابقتها للواقع.

ولا يتصف العلم بالهوية الجمعية إلا إذا أريد منه المعنى الأول. لكن اصطلاح العلم يستخدم أحياناً ويراد منه المعرفة (Knowlelge)، وبالتحديد المعرفة بالقضايا (Propositional). وليس للعلم بهذا المعنى لا هوية جمعية ولا حالة مشتركة بين الأذهان. إذ قد يكون اعتقادي بقضية ما وجيهاً في ضوء ما يتواجد لدي من معلومات ومعارف، بينما أنت تعتقد بها لا عن وجاهة، في حال لا يعتقد بها شخص ثالث من الأساس، فتكون تلك القضية علماً بالنسبة لي، وجهلاً مركباً بالنسبة لك، وجهلاً بسيطاً بالنسبة لذلك الشخص، ولا يمكن بتاتاً القول أن الاعتقاد بهذه القضية أو تلك، وجيه ومقبول، دون أن نأخذ بعين الاعتبار الشخص المعتقِد وحصيلته من المعلومات المرتبطة بتلك القضية. بالطبع، نحن قادرون على إضفاء الوجاهة والمقبولية على قضية قد لا تكون كذلك بالنسبة للآخر، وذلك عبر الحوار والمناقشة والتدارس، ولكن هذا الأمر يتوقف أيضاً على توسيع دائرة معلومات ذلك الآخر. ومن ثم من المحتمل أن تصبح القضية وجيهة لديه، بعد أن لم تكن كذلك قبل اتساع دائرة معلوماته. وهنا يجب ملاحظة ما يلي:

1 - إن مجموعة من الأصول والمبادئ النفسية تبدو على الظاهر مشتركة بين

أبناء البشر، وبقدر سعة مشتركاتنا تتضاءل نقاط الاختلاف بيننا.

2 – إن اتفاقنا في موارد الاختلاف ليس بالأمر المستحيل، بل هو هدف ممكن لـو حرصـنا عليـه، ولو عبر فتح آفاق البحث والمحـاورة وتبادل المعلومات ووجهات النظـر؛ الأمـر الذي من شـأنه تعبيد الطريق لـكل واحد منا، لقبول ما كان ينكره نتيجة قلـة مصـادره المعلوماتيـة. بهـذا المعنى يحق لنا القـول أن العلم ليس لـه هوية جمعية، وإن كانـت مقوماتـه كذلـك، أي أن تحصـيل المعارف والمعلومات يتـم بالتحاور مع الآخر داخل الجماعة.

- □ **هل يقصـد فلاسـفة العلم، أمثال بوبر ولاكاتوش، الذين تكلموا في الهوية الجمعية للعلم، هل يقصدون العلم بمعنى الانكشاف أو يقصدون معنىً آخر من الاصطلاح؟**

- ■ بوبر ولاكاتوش وهايك وكل من يؤكد على الهوية الجمعية للعلم، إنما يقصدون العلم بمعنى الوضوح (Displaying) ولا أزعم أنهم يقصدون شيئاً آخر. مشكلة اللغة الفارسية أن العلم فيها يطلق على معنيين؛ الانكشاف (Displaying)، والمعرفة (Knowledge). والعلم الذي يتصف بهوية جمعية هو العلم بمعنى (Displaying). ومعنى اتصاف العلم بذلك، أنه في الفيزياء مثلاً، لا يوجد إنسان في العالم يمكن أن يشار إليه، فيقال إذا أردتم أن تعرفوا ما هي الفيزياء، فابحثوا عنها في ذهن فلان.

والعلم بمعنى (Displaying) شيء مشاع، بحيث لو جلس هنا مجموعة من علماء الفيزياء لا يمكن أيضـاً القول إن الفيزياء تتمثل بالقضـايا الموجودة في ذهن كل واحد مـن هـؤلاء، وذلـك لأن من الممكن أن تكون هناك حقائق فيزياوية لم تخطر على بال أي عالم أو خبير فيزياوي، وتبقى محفوظة في ما يعبّر عنه بوبر بالعالم الثالث. بعبارة أوضـح، ليس ثمة علم خصوصـي، فهوية العلم جماعية وليسـت هي ملكاً لأحد على الإطـلاق. علـم الفيزياء حاضـر وموجـود في محل آخر خارج نطـاق ذهن هذا العالم الفيزيـاوي أو ذاك. كل واحـد مـن علماء الفيزياء ينال شـيئاً من هذا العلم، ولكنه يبقى مسـتقلاً بوجوده عن أذهان العلماء. الفيزياء – بتعبير بوبر – هي الشـيء المحفوظ في كتب الفيزياء داخل المكتبات. وقد يكون هناك رأي فيزيائي ينساه جميع العلماء ولكنه يظل رأياً علمياً محسوباً على حقل الفيزياء.

أما العلم بمعنى (Knowledge) فهو ليس كذلك، فلكل امرئ دائرته الخاصة من هذا النوع من العلم. وقوام مسـائل هذا العلم وقضـاياه يعود إلى الفرد ذاته لا يشـاركه فيها أحد، فتكون لـه هوية فردية لا جمعية.

عقلانية الإيمان

- □ **ما هي طبيعة المسـاعي والجهود التي بذلها شخصـيات بارزة في الميدان المعرفي (مثل**

آلســتن وبلنتينغا)؟ هل لدينا عقائد أساســية وبنيوية؟ وهل يمكن أن تقع هذه العقائد هدفاً للإيمان الذي تتحدث عنه؟

■ لا أستطيع الموافقة هنا، لا على كلام بلنتينغا، ولا على الكلام المعمق لوالتر ستورف، ولا على كلام السيدة ليندا زايجنسكي التي تتمتع بشهرة ونشاط أوسع في هذا المضمار. هؤلاء في الواقع عدوا أموراً، مصاديق للإيمان، مع افتقارها للوصف الذي نوهت به آنفاً، وذلك أن هذه الأمور ليست متكافئة معرفياً، أي أن نسبة الدليل والبرهان للقضية ولنقيضها ليست على السواء.

لقد جاء هؤلاء بكل قضية ممكنة الصدق (ودينية طبعاً) وأدرجوها في قائمة العقائد الأساسية (Properly basics)، كأنهم يقولون: ما دام هذا المدعى أو ذلك ممكناً وغير مستحيل، فهو حاصل إذن.

□ **ولكن بلنتينغا يقول: إن هذه القضــية قاعدة أساســية في عرف المتدينين، لا مطلقاً وفي عرف الجميع.**

إذا كان الأمــر كذلــك، ففــي أوســاط نزلاء دار المجانين، قضــايا يقبلها المجانين كلهــم. أو كان ثمــة مــن يجــادل من قديم الأيام في كــون المتدينين متفقين على وجود الالــه أم لا؟ المتدينــون قاطبــة، يذعنون بوجود الإله، لكنهم كانوا يفاجأون بأدلة لدى خصومهم اللامتدينين، تدل على عدم وجوده، فهل يسوغ للمتدينين تجاهل هذه الأدلة، والاكتفاء باتفاقهم على وجود الإله كقاعدة لهذا الاعتقاد؟ طبعاً لا.

□ **يطمح بلنتينغا إلى القول أن عمل المتدينين معقول، ليس إلا. فيقول: وهل لدى بقية الناس دليل على وجود العالم المادي الخارجي؟**

■ كلا، ليس لديهم دليل، ولكن لا دليل لدى خصومهم أيضاً. في رأيك؛ ما هو الأقوى في عرف فلاسفة الدين: الأدلة المثبتة لوجود الإله الشخصي المتشخص، أم الأدلة النافية له؟

□ **في تصوري أن الأدلة المثبتة ليست بأضعف، ولست أستطيع القول أيضاً أن الأدلة النافية أقوى.**

■ حسناً جداً! هل ينسجم، في نظر الفلاسفة، وجود الشر مع وجود الإله المتشخص الشخصي؟

□ **معظم الفلاسفة الدينيين يذهبون إلى عدم الانسجام بين الاثنين!**

■ لكن بلنتينغا يقول – في عرف هؤلاء – أن هذا المعتقد معتقد أساسي وبنيوي، وهذا تعسف شديد.

الفصل الحادي والعشرون

جدل العلم والدين

□ **عند مراجعة مسار العلوم في الحضارة الإسلامية، نجد ان المسلمين ابتداء من خواتيم القرن الثاني الهجري وحتى القرن الخامس، حققوا ازدهارا باهرا في شتى فروع العلوم التي تسمى اليوم علوما تجريبية، بشقيها الإنساني والطبيعي، لاسيما العلوم الطبيعية، كالكيمياء، والرياضيات، والطب، وفي غيرها من ميادين المعرفة، والانتاج الفكري. بيد أن هذا العصر الذهبي لم يدم طويلا، اذ اعقبه انحطاط وضمور علمي مني به المسلمون إلى اليوم. ما هي بتقديركم اسباب هذا الضمور؟**

■ يمكن القول ان ثلاثة عوامل تدخلت في واقعنا الفكري – الثقافي، وافضت إلى جمود حركة التطور العلمي في عالمنا الإسلامي، وتوقف ازدهار العلوم التجريبية، سواء كانت إنسانية او طبيعية، حتى اننا منذ القرن السادس فصاعدا لم نعدم التطور فقط، بل يبدو اننا عدمنا حتى المراوحة والتوقف، واعترانا نوع من التدهور والانحطاط. أما العوامل الثلاثة فهي:

1ـ غياب الرغبة في تغيير العالم الخارجي

تتقدم العلوم التجريبية عموما في مجتمعات تسودها ارادة تغيير العالم الخارجي، فنحن بوصفنا مواطني مجتمع من المجتمعات اذا قررنا تغيير العالم الخارجي، كي نخضعه لارادتنا وطموحاتنا، وجب ان نبحث عن علوم تسبغ علينا القدرات اللازمة لتغيير العالم الخارجي. واذا صنفنا العلوم من حيث مناهجها الى: عقلية فلسفية (كالرياضيات، والمنطق، ومختلف فروع الفلسفة)، وتجريبية (إنسانية، وطبيعية)، وتاريخية (كعلم التاريخ، والجغرافيا، واللغة)، وعلوم شهودية (كالعرفان، وبعض شعب علم النفس) ودينية تعبدية نقلية، لألفينا ان العلوم التجريبية فقط لها القدرة على تغيير العالم الخارجي. انها علوم تمنحنا امكانية التحكم النسبي بالمستقبل عن طريق تفسير الظواهر المشهودة، وتخمين الظواهر غير المشهودة، وبالتالي فهي تخولنا تغيير ملامح العالم الخارجي.

واذا لم يعتزم فرد أو مجتمع تغيير العالم الخارجي، فلن يركن طبعا إلى العلوم التجريبية، وحتى لو ركن اليها فلمجرد اشباع الفضول العلمي والنظري، ولمجرد الفضول

العلمي والنظري لا يكفي طبعا لازدهار العلوم التجريبية.

واول ما افتقده المجتمع الإسلامي برأيي هو هذه الرغبة في تغيير العالم الخارجي. ان المجتمعات التقليدية، كالمجتمع الإسلامي، أو المسيحي، أو اليهودي، وحتى المجتمعات التقليدية الشرقية، كالمجتمعات الهندوسية والبوذية، تشترك كلها في تشديدها على تغيير العوالم الداخلية اكثر من اهتمامها بتغيير العالم الخارجي.

كل إنسان حينما يواجه عالمه الخارجي، يجد فيه العديد من الامور والأشياء التي لا يرغب فيها، بينما لا يجد فيه الكثير من الأمور التي يود لو كانت متوفرة. وحينما ارى ما لا ارغب فيه، ولا أرى ما ارغب فيه، سيكون حيالي طريقان: اما ان اغير داخلي حتى اخلق لنفسي ما اريده، ولا الفيه في العالم الخارجي. واما ان افني ما لا ارغب فيه واراه امامي في العالم الخارجي. كل الثقافات والحضارات التقليدية فضلت الطريق الأول في الغالب، أي تغيير الباطن، وهي بهذا المعنى رواقية النزعة. فهذا المنحى صيغ بشكل صريح في المدرسة الرواقية التي نادت علانية بضرورة تغيير عوالمنا الداخلية، والاعراض عن تغيير الواقع الموضوعي.

□ **هل تعزى هذه النظرة في المجتمعات التقليدية إلى النصوص الدينية، ونمط التفكير الديني، ام ان النصوص الدينية غير مسؤولة عن هذا الانهماك في عوالم الداخل، انما الثقافات ذاتها اقتضت هذا التوجه؟**

■ اعتقد أن الاديان ذاتها هي السبب، وهي المسؤولة عن هذا المنحى. وارى ان كل الاديان صبت جل طاقاتها التغييرية على العوالم الداخلية، وخاطبت اتباعها ان غيروا انفسكم، ولم تطالبهم بان يغيروا العالم دوما وفق متطلباتهم وارادتهم. البعض طبعا قد يشكل على هذا الرأي، لكنني اخال ان الاديان – سواء الشرقية منها، كالبوذية، والهندوسية والطاوية، أو الغربية، كاليهودية، والمسيحية والإسلام – تشترك في تركيزها جل اهتمامها على ان نغير انفسنا دون العالم الخارجي.

□ **يستشف من كلامكم أن تلك العقود الخمسة والعشرين المزدهرة علميا في مسار الحضارة الإسلامية، كانت استثناء؟**

■ اجل، لقد كانت بثمن العدول عن الأحكام والتعاليم الدينية. وانا اعتقد ان التطور في الكثير من المجالات، فضلا عن العلوم التجريبية، كان في الحضارة الإسلامية بثمن العدول عن الأحكام والتعاليم الدينية. اسوق مثالا جد بسيط، اذا اردنا استعراض مفاخر الحضارة الإسلامية، فلاشك ان الشعراء سيتربعون على رأس القائمة، لكنني اعتقد وكما صرحت بذلك في مناسبة سابقة، أن ازدهار الشعر كان على حساب أحكام الإسلام وتعاليمه. فالأحكام الإسلامية، إن لم تكن سلبية المنحى تجاه الشعراء، فهي لا توحي بنظرة إيجابية. المثال الثاني اسوقه من رموزنا الذين نفخر بهم في حقل الفلسفة، كالفارابي وابن سينا

واضرابهم، ممن نتباهى اليوم بهم وبمنجزهم الفكري، بينما لم يكن الدين برأيي يوافق الفلسفة ويشجع عليها، وقد تأتت مكتسباتنا الفلسفية بعد ان دفعنا لها الثمن، عدولا عن تعاليم الدين وتوصياته. يشير الامام علي عليه السلام في نهج البلاغة إلى ان التعمق في الامور احد أربع ركائز ينهض عليها الفكر. والتعمق بالمعنى المعاصر هو التطلع والتحري العقلاني في مفاهيم الدين. وهذا المنحى لا يقتصر عليه ديننا الإسلامي. فقد جاء في كتاب المسيحيين المقدس ايضا: ما لاورشليم واثينا؟! أي لا علاقة بين الدين والانساق الفلسفية في التفكير.

في كل الأحوال، اريد القول ان العديد من وجوه ثقافتنا تحققت بثمن العدول عن تعاليم الدين والاعراض عنها. وانا طبعا لا احكم على هذا العدول حكما قيميا، ولا اقول هل كان حسنا أم قبيحا. بعبارة ابسط، اذا اردنا نحن المسلمين ان نكون كسلمان الفارسي، لما ازدهر الشعر في ثقافتنا الإسلامية، ولا الفلسفة، ولا بعض الفنون، كالعمارة وغيرها. لقد اتجهنا صوب العلوم التجريبية بتأثير من الثقافة اليونانية القديمة، ثم اعرضنا عنها. أما سبب هذا النكوص فنعالجه في العاملين الثاني والثالث.

2. عدم رعاية الخلفاء والسلاطين للفلاسفة وعلماء الطبيعة

العامل الثاني الذي لا يقل اهمية عن الأول، هو ان مراكز القوى في العالم الإسلامي اخذت في الازدياد والتعدد شيئا فشيئا، ما احدث خروقا في مظلتها الشرعية في اذهان الناس. في زمن ما، كان العالم الإسلامي يخضع برمته لحكومة واحدة، وكلما ازداد عدد الحكومات التي توزعت العالم الإسلامي ومزقته، تزاحمت على اذهان الناس استفهامات حول شرعية هذه الحكومات، ولماذا تكون هذه الحكومة شرعية دون تلك؟ لماذا تخضع اصفهان لحكم البويهيين، ولا تخضع لسلطان السامانيين مثلا؟ واخال ان اشكالية الطابع الشرعي كلما تفاقمت في اذهان الناس، تضاعفت حاجة السلطات إلى التمظهر بالطابع الإسلامي، ولأجل هذا كان على كل بلاط ان يستقطب رجالات، بعضهم من علماء الدين المطلوب منهم اضفاء الشرعية على السلطة. ولهذا لا نجد العلماء التجريبيين محظيين في بلاطات الحكام، لانهم لا يستطيعون تقديم خدمات بهذا الاتجاه. كانت ثمة حاجة إلى عدد من الفقهاء يوفرون الغطاء الديني للسلطة، ويشرعنون طاعة الناس لها. لهذا سادت تدريجيا العلوم الدينية بالمعنى الاخص، أي علوم الفقه، والاصول، وشرح الحديث، وتفسير القرآن، التي كان بوسعها خلع لبوس الشرعية على الحكومات، التي دعمت هؤلاء العلماء واحتضنتهم، وحينما كان يصل الدور لعلماء الكلام مثلا، فقد كانت الحكومات ترحب بهم على مضض، أما حينما يأتي الدور للفلسفة، فيبدي رجال السلطة نفورا بينا من ان يجمعوا حولهم فلاسفة، وتتفاقم القطيعة بدرجة أكبر مع علماء الطبيعة. اعتقد ان هذه حالة على جانب كبير من الاهمية وفرت مناخا ساعد مساعدة ملحوظة على تفوق العلوم النقلية قياسا بالعقلية والتجريبية.

3ـ شيوع المنحى الرومانطيقي والعرفاني

أما العامل الثالث، فلا يقل اهمية هو الآخر عن العاملين السابقين، وهو ان العالم الإسلامي بعد هجمات المغول وتيمور، سادته روح اليأس والهزيمة، التي تغلغلت في وجدان معظم ابناء المجتمع، فترسخ في اذهانهم ان منازلة القضاء والقدر غير ممكنة، وما من جهود او طاقات بمقدورها تغيير الحال وتحسينه. يمكن اطلاق التشاؤم (Pessimism) على هذه الروح، أو ربما امكن تسميتها اليأس بدل التشاؤم، فاليأس يختلف عن التشاؤم. وحينما تستغرق هذه الروح مجتمعا من المجتمعات، تدفع ابناءه اما إلى الرومانطيقية أو إلى المنحى العرفاني. وفي هذين المنحيين تنسب كل شؤون هذا العالم إلى ارادات عليا، وترجع كل الامور إلى عوالم أخرى.

وهذه الروح متضادة بنحو سافر مع العلوم التجريبية، فمن خصائص العلوم التجريبية، على حد تعبير جون فراستيه، ايلاء عالم الواقع اهمية قصوى، وهذا ما لا يتجانس مع المنحى العرفاني أو الرومانطيقي.

أيا كان، حصل مثل هذا في العالم الإسلامي، فانحسرت البحوث والدراسات التجريبية إلى الظل. وهذه ظاهرة تصدق حتى في ايامنا الراهنة، فاصحاب المنحى الرومانطيقي أو العرفاني لا يتطورون اطلاقا في العلوم التجريبية الدقيقة، الطبيعية منها والإنسانية.

هذه ثلاثة عوامل اخال ان لها تأثيراتها في التراجع المعرفي الذي منينا به، ومع ذلك فقد تكون لها استثناءات، وقد ترد عليها مؤاخذات، بل ربما لم تعضدها التحريات التاريخية.

□ **ولكن ما الذي دعا المسلمين للعدول، حسب تعبيركم، عن تعاليم الدين، فاستطاعوا خلق ذلك التيار؟ ربما استطعنا استثناء عقد او عقدين أو خمسة عقود من الزمن، ولكن هل يتاح ان يتخذ المفكرون والعلماء مسارا يستمر عدة قرون تمثل حالة استثناء داخل تاريخ لا يتجاوز الأربعة عشر قرنا؟ هل يمكن اعتبار ذلك الطور استثناء للقاعدة؟ يبدو أن القضية بحاجة إلى تسويغ اكثر تماسكا.**

□ **كما ان اطروحتكم حول العلاقة بين الفقهاء والبلاطات جديرة بالنقد هي الأخرى. واود التوقف عند هذه المسألة من منظار آخر: ما السبب الذي جعل التفكير الفقهي يحظى عند المسلمين بهذه المرتبة السامقة، التي فاقت ما احرزه التفكير الفلسفي والعرفاني من مكانة. هل يمكن القول ان هذا المنحى مركوز منذ البداية في صميم التفكير الإسلامي، وان الإسلام يساعد بطبيعته على نمو العلوم الفقهية وازدهارها؟**

■ حول الشعبة الأولى من السؤال، كيف يمكن استثناء قرنين ونصف من تاريخ عمره أربعة عشر قرنا، اقول ان هذا ليس مستحيلا، فلكل حادثة عمرها الذي قد يطول خمسين عاماً،

وقد يمتد لمئتين وخمسين عاماً.

أما الشعبة الثانية من السؤال، فربما امكن توزيعها إلى سؤالين: الأول نناقش فيه اسباب تطور الفقه بهذا المستوى الكبير، والثاني نرصد من خلاله علل تراجع العلوم التجريبية بخاصة من بين العلوم غير الفقهية، إلى هذا الحد.

أما تطور الفقه، فالعوامل التي اتينا على ذكرها كان لها دور مميز في ذلك. وأما أنه هل يوجد في صميم الإسلام والتعاليم الإسلامية ما يرفع الفقه إلى هذه المكانة؟ فالجواب نعم. اليهودية والإسلام اغزر الاديان بالشرائع، وقد اولت نصوصهما المقدسة اهمية كبيرة للممارسات والأعمال الظاهرية أو الجوارحية، بينما لا نلاحظ نظير هذه العناية في النصوص المقدسة للمسيحية أو البوذية، بل ان البوذية لا تتضمن شريعة على الاطلاق، وكذا الحال بالنسبة للطاوية. ونظرا لتأكيدات الإسلام على الممارسات الجوارحية يتاح القول ان تطور الفقه وليد التعاليم الإسلامية ذاتها إلى حد كبير – اذا كان مرادنا من الإسلام نصوصه المقدسة–.

نقطة أخرى نشير اليها، هي ان نمو العلوم غير الدينية، أي العلوم غير النقلية، لم يكن في مستوى واحد، فاذا كانت العلوم غير الدينية مهملة مجفوّة، فلماذا تتفاوت درجات ازدهارها إلى هذا الحد؟ مثلا لماذا تطورت الفلسفة اكثر من العلوم التجريبية؟ من الاسباب الاساسية لهذا ما أكده فلاسفة العلم: أن العلوم التجريبية تتفاوت بسمة رئيسة عن العلوم الفلسفية، فالضابطة الاصلية في العلوم الفلسفية هي اجلس وفكر sit and think، أما في العلوم التجريبية فسر وانظر go and see. متى ما جلستم وفكرتم، فقد دخلتم حيز الفلسفة، شعرتم بذلك ام لم تشعروا، ومتى سرتم ونظرتم، فقد التحقتم بدائرة العلوم التجريبية. ولهذا فالعلوم التجريبية تتطلب امكانات وتكاليف مادية ضخمة لا تحتاجها العلوم الفلسفية. واليوم ايضا يكلف انشاء كلية طبيعية اكثر مما يحتاجه تأسيس كلية فلسفية. والفلسفة تزدهر في البلدان الفقيرة اكثر من ازدهار العلوم التجريبية. وفي العالم الإسلامي بعد هجوم المغول الذي نسف القسم الأكبر من القدرات المادية للمسلمين، لم تكن الارضية ممهدة ماديا لتقدم العلوم التجريبية. من أجل ان يضع ابن سينا كتاب الشفاء، لم يكن بحاجة لاكثر من قوت يسد رمقه، اما لتدوين فصل واحد من القانون فكان عليه السير في ربوع الطبيعة، ودراسة طبائع النباتات، وتأثيراتها عبر تقطيرها، و... الخ. هذا سبب ينبغي وضعه إلى جانب سبب آخر مر بنا ذكره، وهو ان العلوم التجريبية تزدهر حينما نريد تطوير العالم الخارجي وتغييره.

□ **لم يكن المسلمون في مستوى الغربيين بعد عصر النهضة من حيث انتاج الأفكار والعلوم وابداعها. حتى في مضمار الفقه الذي قلنا انه بز سائر العلوم تطورا وازدهارا، لم نشهد فقهاء بمبان ومرتكزات مختلفة، وبالتالي لم تظهر مدارس فقهية متنوعة. وعلى صعيد الفلسفة لم**

يكن لدينا في احسن التقديرات اكثر من ثلاثة مذاهب فلسفية، يمكن اختزالها في النهاية إلى مدرستين. والفلسفة الصدرائية اليوم بالرغم من كل الهوامش والحواشي التي حفت بها لا تزال تراوح مكانها، ولم تُصغ بعد أربعمئة عام من ظهورها، بنسق فلسفي جديد. ما الذي ادى إلى هذا الجمود والسبات حتى في الفقه، مع ان الغرب بعد عصر النهضة جرب تعددا وتنوعا مذهلا في شتى فروع العلم والمعرفة؟

■ ذكرتم عصر النهضة اكثر من مرة في سؤالكم، واظن ان هذا هو مفتاح الإجابة. اذا قارنا الغرب قبل عصر النهضة والحداثة بالعالم الإسلامي، نجد اننا لم نكن نعاني نواقص فاحشة قياسا إلى الغربيين، وانما كان هناك تقارب وتواكب في الحركة العلمية، ولم تظهر الفروق الهائلة الا اذا عملنا مقارنة بين الغرب والعالم الإسلامي بعد عصر النهضة والتحديث. فما هو سبب هذه الفروق؟ عقبتان اساسيتان حالتا طوال تلك الحقبة دون تقدمنا، كما حالتا دون تقدم الغربيين في العصور المظلمة. انهما عقبتان عرقلتا مسيرنا ومسيرهم بنفس الدرجة، وجعلتنا واياهم على مستوى واحد من التقدم. وقد زالت هاتان العقبتان في العالم الغربي بعد عصر النهضة، واشرعت الابواب لتطور العلوم والفلسفة هناك.

العقبة الأولى التي شهدتها العصور الوسطى، ويبدو انها لا تزال قائمة في العالم الإسلامي، هي ان التفكير ينبغي ان يتموضع دائما داخل اطار معين، هو أما الدين الأول (واقصد بالدين الأول النصوص الدينية المقدسة)، واما الدين الثاني (واعني به مجموعة الشروح والتفاسير والآراء، التي اسقطها العلماء طوال التاريخ على النصوص الدينية المقدسة)، بل وحتى الدين الثالث أحيانا (وهو الدين كما يتبدى في الواقع الخارجي على المستوى العملي). ومن البديهي ان التفكير لن يتألق ويزدهر في هذه الظروف، فالنتاجات الفكريةحينما لا نسمح لها ان تتخطى حدودا معينة، نكون في الواقع قد حكمنا على الحركة الفكرية بالعطب، فالفكر اشبه بالنهر الذي لا يمكن الفصل بين نتاجاته وحركته، وبالتالي لا يصح ان نقول للإنسان كن حرا على الاطلاق في حركتك الفكرية، لكن نتاجاتك الفكرية يجب ان تجتاز غرابيل معينة، أو تعدل وتشذب في منعطف معين.

تذكر الاساطير الاوروبية غولا له سرير يلقي عليه من تقع يده عليهم. فاذا كانوا اقصر من السرير، سحبهم من رؤوسهم وارجلهم بالقوة، إلى ان يطيل اجسادهم فيكونوا مناسبين للسرير، واذا كانوا اطول من السرير قطّع اجزاء من رؤوسهم وارجلهم، حتى يكونوا بقياس السرير. مثل هذا السرير موجود فعلا في عالمنا الإسلامي اليوم، وهو عقبة دون تفتح العلوم. يقال ان كلامنا غدا فلسفيا على يد الامام الغزالي، أو الفخر الرازي، أو نصير الدين الطوسي. واعتقد ان الكلام اذا غدا فلسفيا، والفلسفة اذا اضحت كلامية، فلن يزدهر أي منهما، فالكلام الفلسفي لا يترقى احتراما للفلسفة التي يتقيد

بها، وبالتالي سيعجز عن مواكبة معطيات النصوص الدينية. والفلسفة الكلامية لا تتألق، لأنها يجب ان تأخذ تعاليم الدين بنظر الاعتبار، وتتقيد بها.

في نطاق الحداثة تم الفصل بين الفلسفة والثيولوجيا (والثيولوجيا هنا مجموعة العلوم الدينية، بما فيها الكلام والفقه والأخلاق، وحتى العلوم الممهدة لهذه العلوم الثلاثة)، ومن بعد ذلك ركزت الثيولوجيا على التطابق مع النصوص الدينية، وانصرفت الفلسفة إلى العناية بالمعالجات العقلية للامور، وبهذا ازدهر كلاهما.

اما عندنا فلم تتقدم لا الفلسفة ولا الثيولوجيا، لأن الفلسفة قيدت الثيولوجيا، والثيولوجيا كبلت الفلسفة. ولم يكن لنا في القرون الاخيرة لا علم كلام بالمعنى الدقيق للكلمة، ولا فلسفة بالمعنى الحقيقي للفلسفة. لا يمكن ان يقال ان الفلسفة مزدهرة حقا، الا اذا ظهر شخص كالقطب الراوندي تهديه تأملاته إلى عدم وجود الله، أو كمحمد بن زكريا الرازي الذي اعتقد ان الأشياء الازلية خمسة، وان النبوة لا يمكن المنافحة عنها منطقيا، والمعجزة غير ممكنة. لكن الظروف لم تكن على هذه الشاكلة في العالم الإسلامي. وما لم يخرج العالم الإسلامي من عصوره الوسطى، التي ما زال يتخبط فيها إلى الآن، سيبقى الواقع على هذا المنوال. لا الفلسفة تتطور، ولا العلوم الدينية. ولهذا نرى فقهنا غير متكثر أو غير متنوع كما اشرتم.

أما **العقبة الثانية** فتتمثل في ان الحداثة والنهضة الغربية عبّرت في جانب منها عن عودة إلى عهود اليونان والرومان القديمة، والثقافة الهيلينية السالفة. وقد كانت تلك الثقافة ذات تركيز خارجي يجعلها مختلفة جدا عن ثقافة القرون الوسطى. لم تكن ثقافة يقال فيها ان "معرفة النفس انفع المعارف" وهذه من التعاليم الإسلامية، ويبدو لي انها على درجة مميزة من الصواب. لقد شدد عظماء ديننا كالامام علي عليه السلام، وعظماء المسيحية كالقديس اوغسطين، والقديس توما الاكويني، انه مالم تعرف نفسك فلن تنفعك معرفة الأشياء الأخرى، واذا عرفت نفسك فلن يضرك شيء آخر تتعرف عليه. على ان احدا لم يول هذه الأفكار أهمية تذكر في عصر النهضة والتحديث. اذ حينما حصلت العودة إلى الثقافة اليونانية – الرومانية، وحلت الرؤية الآفاقية محل الرؤية الانفسية تبعا لذلك، كان من الطبيعي ان يحلق طائر العلوم إلى الاعالي.

اعتقد ان هذين الملمحين على جانب كبير جدا من الاهمية:

الأول: ان الغربيين يهتمون بالخارج اكثر من الداخل.

والثاني: انهم تحلوا بشجاعة المعرفة وطرح الاسئلة. هذا في حين أن اعمق فلاسفة القرون الوسطى إنسانية ورقة، لا يبدون أي هوادة أو تسامح قبالة البدع والأفكار الملحدة، بل يعاقبون اصحابها بلا تردد. القديس اوغسطين مثلا، وهو من المعروفين بصوفيتهم وروحانيتهم، يبدي في كتبه: الاعترافات، ومدينة الله، وحول التثليث، و...

الخ، اعنف ردود الفعل واشدها حيال من يحاول التحدث بما يخالف النص المقدس. ولا جدال في ان العلوم تتقوض في مثل هذا المناخ.

□ **اشرت إلى ان الاطر المحددة والقوالب الصارمة تكبل التفكير فتمنع ارتقاءه. يثار هنا اشكال فحواه، ان للدين حسب فهمنا حجيته، لا في جميع حقول المعرفة، بل في ما تطرق إليه من المعارف على الاقل، كمعرفة العالم، والإنسان، والانبياء، والشؤون الحقوقية، والأخلاقية. وهذه الحجية لا تسمح طبعا لأي فكرة مهما كانت بالنمو والازدهار. قد تسمح لها ان تنبثق وتنبت، ولكن لا تسمح لها بالنمو والترعرع والاثمار. أفلا يمكن ان نحترم هذه الحجية الدينية، وننطلق في مسار غير المسار الذي تحرك فيه الغربيون، وينتهي بنا طبعا إلى تألف الفكر وازدهاره، وتكاثف عمليات الانتاج العملي والمعرفي؟ فالغربيون لم يضعوا حدودا حسب تعبير كانط للجرأة المعرفية، اما الإسلام فلا يسمح لنا بذلك. وهذا المنع، نظرا لعلم الإنسان الإسلامي، لا يعزى إلى غلق باب التطور الفكري بوجه الفرد والمجتمع، بل على العكس، يراد منه فتح الباب امام ازدهار الهوية الإنسانية والتفكير الإنساني.**

■ انوه هنا إلى جملة نقاط؛ ذكرتم ان الإسلام قد لا يسمح بانبثاق بعض الأفكار، أو لا يسمح بتصاعدها وازدهارها. اقول ان هذا المنهج لا يختص بالإسلام فقط، اذ كانت الامور على نفس هذه الشاكلة في المسيحية ايضا. المسيحيون بدورهم آمنوا بنمط معين من السعادة لابد للإنسان منها، ووجدوها تتعارض مع العديد من انساق التفكير والنظر. كان البابا في الحروب الصليبية يقول: ان من واجبنا اخذ الناس إلى الجنة مكبلين بالاغلال شاءوا أم ابوا.

أما حول صلب الفكرة التي اثرتموها، فأرى من الضروري تفكيك حيثيتين اثنتين عن بعضهما، فهذه قضية لها حيثية واقعية factual، وأخرى قيمية evaluative، أي ان النقاش يدور تارة بشأن هل يحق للدين مطالبة الناس بالسير باتجاه محدد، وتقنين قناعاتهم وعواطفهم وارادتهم بقوالب جاهزة أم لا؟ هل هذه من صلاحيات الدين أم لا؟ وهل هي من حسناته أم من سيئاته؟ هذه اشكاليات ينتظمها النسق القيمي للمسألة، وهو ما لا يهمنا الخوض فيه حاليا. انما نركز على الحيثية الواقعية التي نناقش فيها اشكالية فحواها؛ اذا ما صنع الدين ذلك – بعيدا عن حسنه أو قبحه – فلابد ان يستعد لتبعاته الطبيعية، ومنها مثلا ضمور الفلسفة، وتدهور أحوالها. المسألة ان هذه السعادة التي تنشدونها لها آثارها ونتائجها، ومنها ان الناس لن يتفلسفوا، ولن يسقوا دوحة الفلسفة، فتصير إلى الجفاف لا محالة. جاء في الانجيل: ان دخول الجنة بأعين مغلقة خير من دخول الجحيم بعيون مفتحة، واذا قادتكم اعينكم إلى الخطيئة فافقؤوها. المهم بالنسبة للانجيل دخول الجنة وعدم دخول النار، ولابد لذلك من فواتير. قد يقول قائل، الافضل ان يدخل الناس الجنة حتى لو لم يتفلسفوا، فهذا ارجح من ان

يتفلسفوا ويكون مصيرهم إلى الجحيم. اعتقد ان هذا الكلام بلا اشكال في حد ذاته، ولا يعد وصمة عار، ولابد من البرهنة عليه طبعا. ولكن اذا عملنا وفقه فيجب ان نترقب انحسار الفلسفة في مجتمعاتنا، لأن الناس بحسب هذه التعاليم سيدخلون الجنة، ويعدمون تطور الفنون والآداب والعلوم في مجتمعاتهم. وبالتالي لا اشكال في ان يطلق الدين مثل هذه الارشادات والتعاليم، ولكن ينبغي تقبل التبعات والآثار.

□ **في راهن مجتمعاتنا، يبدو ان مؤسستي الحوزة والجامعة هما المعنيتان برفع راية الفكر في المجتمع، فمنها نتوقع الابداع والتجديد، وتأسيس المعارف والعلوم. لكن باستثناء حالات قليلة، لا يصلنا منهما غير أعمال لا تعد انتاجا فكريا بحال من الأحوال. فالحوزويون منشدون للتراث والأفكار التقليدية، يعيدون انتاجها وطرحها. ومعظم الجامعيين يعيدون انتاج الأفكار الغربية، ويبثونها في اوساط المجتمع. لا نريد اطلاق حكم قيمي في هذا المقام، انما نقول ما لم يبدع جامعيونا أفكارهم بانفسهم، وما لم يكفوا عن استلهام النتاجات الغربية، وطالما ظل الحوزويون عاكفين على التراث يعيدونه ويصقلونه، لن تلبي أي من هاتين المؤسستين حاجاتنا الحقيقية الراهنة، ولا نستطيع التفاؤل بأن تسير مجتمعاتنا صوب التحديث والتأسيس لأفكار وحضارة جديدة. ما هو رأيكم؟**

■ اوافقكم الرأي اننا طالما تعبدنا بالماضي، وقلدنا الغرب، فلن نقدر على صنع حضارة أو ثقافة اصيلة، فالحضارة، وخصوصا الثقافة، تظهر حينما لا تكون نتاجاتنا مشابهة لنتاجات المجتمعات الأخرى، انما تكون لنا حركاتنا ومساراتنا المشابهة لمساراتهم. ومن ممهدات صناعة التحضر والثقافة، أن تكون للمواطنين عموما، وللنخبة خصوصا، حياتهم الاصيلة، وابرز عناصر الحياة الاصيلة هي الحالة النقدية، فما لم يكن الإنسان ناقدا لن تكون له حياته الاصيلة. والحالة النقدية مختنقة الانفاس في طوامير تقليد السلف، ومحاكاة الغربيين.

هنا يثار هذا السؤال: هل الاقتباس من الغرب، الذي اشرتم اليه، عملية غير محبذة؟ ربما كانت اجابتي على الضد مما يقال عادة، فانا اعتقد ان الثقافة والحضارة الاصيلة حينما توشك على البروز، تسبقها فترة استلهام لمنجزات الثقافات والحضارات الأخرى. وقد تستمر هذه المرحلة آمادا طويلة، وتعد من وجهة نظر الراصد الخارجي تقليدا او اقتباسا، على ان الاقتباس بهذا المعنى ليس ممارسة مذمومة على الاطلاق. ولاضرب مثالا بسيطا: الذي يدرس في مرحلة الدكتوراه، يقضي كل فترات دراسته السابقة منذ طور الابتدائية في التعلم والاخذ عن اساتذته، ولا تتكون لديه رؤاه الاجتهادية الا في مرحلة الدكتوراه، فيغدو صاحب مواقف علمية خاصة قد يختلف بشأنها أحيانا مع اساتذته. لكنه اذا اراد منذ فترة الدراسة الابتدائية القول لمعلمه انني لا اوافق على كتابة الالف بهذه الطريقة، أو كتابة الباء بتلك الصورة، فسيعد طفلا غبيا في الدراسة والتلقي

العلمي. اذن، التفكير المستقل يأتي بعد التعلم لا قبله. ولولا انشاء بيت الحكمة في زمن المأمون، وترجمة الأعمال السريانية، والعبرية، والآرامية، واليونانية، طيلة قرنين ونصف، لما تشكلت الثقافة والحضارة التي شهدها العالم الإسلامي اصلا.

كانت هذه مقدمة لابد منها للخلوص إلى ان هذا الاقتباس وسيلة لا مفر منها للوصول إلى الهدف المتمثل بالتفكير النقدي. تعرضت لهذا الجانب لأن وسطنا الجامعي اليوم يواجه نقودا متطرفة، تشجب فيه تكراره لاقوال الغربيين. ولابد من ملاحظة اننا حيال ثقافة جد ثرة لا نعلم منها شيئا، وينبغي أن نتعرف على ما توصلت إليه من نتائج طوال اشواط متكاثفة.

اذا كان هذا هو الاقتباس، فلا اجد حرجا من نعته بانه ممارسة مستحسنة، انما غير المستحسن ان يواصل الفرد أو المجتمع هذا الاقتباس إلى ابد الدهر.

□ **ولكن ربما الجمع بين العمليتين في صورة متوازية، أي تكون لنا آراؤنا النقدية الاصيلة، إلى جانب تعرفنا واقتباسنا من تراثنا، ومن الثقافة الغربية.**

■ هذا صحيح، فلا تعارض بين العمليتين. ومن المتاح ممارسة التعلم والنقد بموازاة بعضهما، غير ان القضية تكمن في ان الراصد الخارجي لشخص أو مجتمع يمارس التلقي والنقد في آن واحد، يتنبه إلى التلقي اكثر من النقد، بينما نتنبه نحن إلى العملية النقدية اكثر. التلقي يلفت الانتباه اكثر. ونقطة ثانية هي ان هذه الحالة موجودة بالفعل في جامعاتنا بمقدار معين، فجامعيونا اليوم لا يقتصرون على التلقي وحده. والحق ان بينهم من يخوضون في النقد ويبدعون، لكن الراصد الخارجي قد يتصور انهم يتلقون ويقتبسون وحسب، والسبب أن حجم اقتباساتهم أكبر من ابداعاتهم بكثير.

□ **يستشعر ان المستنيرين الدينيين نسفوا المرتكزات الفكرية، ولم يؤسسوا مرتكزات جديدة تقوم مقام تلك التي تعرضت للنقد والتخريب. ورجال الدين لم يقتحموا هذه الغمرات بالشكل المطلوب. فكيف تنظر لجهود المستنيرين الدينيين وعلماء الدين في مجال انتاج الأفكار وتوزيعها واستهلاكها؟**

■ يبدو لي ان علماء الدين أو الروحانيين فقدوا منذ أمد طويل غليانهم الذاتي، وقدراتهم التفكيرية وابداعهم العلمي، وهذا لا يختص بوضعنا الراهن بعد الثورة، فمنذ فترة طويلة وحوزة العلوم الشيعية تعاني هذه الآفة على كافة المستويات: الفقه، اصول الفقه، علم الكلام، الأخلاق، الفلسفة، العرفان... الخ.

وللتمثيل، اذا اردنا رصد ابداعات العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي، كابرز الوجوه العلمائية الدينية المعاصرة، فلن نتجاوز الاشارة إلى ابداعين او ثلاثة. وثمة طبعا نقاشات طويلة عريضة تقول: هل هي من ابداعاته بالمعنى الدقيق للكلمة أم لا. قال البعض مثلا إن نظرية الادراكات الحقيقية والاعتبارية من ابتكاراته. حتى لو سلمنا

بذلك، فلن يكفي هذا الابداع الواحد لتاريخ يمتد إلى عدة قرون.

وهذا ما يصدق على المستنيرين الدينيين ايضا، ولكن بدرجة اقل، أي اننا لا نشاهد شيئا ابدعه المستنير الديني ذاته، وقد نلاحظ بعض الاشارات المتفرقة هنا وهناك، الا ان هذا النزر اليسير لا يسمن ولا يغني من جوع، ولا يرقى إلى تأسيس المدارس والتيارات والنظريات الفكرية.

كان هذا على مستوى الابداع، اما على مستوى توزيع الأفكار، فلا اشك في أن كمية نقل الأفكار والآراء من قبل المستنيرين إلى مخاطبي المجتمع طوال المئة عام الماضية، أكبر بكثير مما قام به رجال الدين. والحق اننا لو راجعنا الكتب التي ظهرت في ايران، على مدى المئة عام السابقة، لألفينا ان كل الآراء القشيبة جرت على لسان المستنيرين، وإنْ في مقام النقل. لم نسمع ابدا برجل دين سرد فكرة جديدة، أو نقلها واشاعها في المجتمع. كلما تأملت في الموضوع اكثر، وجدت ان كل الأشياء الجديدة جرت على ألسنة واقلام المستنيرين، سواء منهم الدينيون أو غير الدينيين. وطبعا لأجل ان تكون لرجال الدين ردود أفعالهم قبالة طروحات المستنيرين الجديدة – لاسيما ردود الفعل النقدية الدفاعية – اضطروا ان يستخدموا ذات المفردات والمصطلحات، ويتطرقوا لذات المواضيع، لذلك قد نجد هذه المفردات والمصطلحات في كتاباتهم ايضا. بيد ان النقاش: من الذي افشى واطلق هذه الأفكار لاول مرة؟ انا كلما ازمعت تناول هذه الموضوعة تذكرت عبارة لنيتشه في "هكذا تكلم زرادشت" تقول: "الصيادون أكبر التابعين" فالصياد يعتزم صيد غزالة مثلا، فاذا مالت الغزالة ذات اليمين تبعها ذات اليمين، واذا انحدرت في واد انحدر معها، والنتيجة انه يتبع خطواتها ومسارها، ويتحول هو في الواقع إلى صيد تصيده الغزالة. ورجال الدين يحاولون صيد المستنيرين الدينيين، لذلك يصبحون إن عاجلا وإن آجلا تابعين لهم، مرددين لنداءاتهم. وهذا ما حصل ويحصل على ارض الواقع، اذ تحول رجال الدين تدريجيا إلى رفع شعارات الرؤية الكونية، والايديولوجيا، والحرية،والعدالة، وحقوق الإنسان، وما إلى ذلك من المفاهيم التي استعملها المستنيرون اول مرة. مفردات "الرؤية الكونية" والايديولوجيا" ظهرت في كتابات رجال الدين عند المرحوم مرتضى مطهري لاول مرة، لكنه كان في ذلك شديد التأثر بعلي شريعتي، فمطهري لم يستخدم هذه التعابير قبل شريعتي. عليكم بمؤلفاتهما لتروا ما أقول.

الملمح الآخر الذي اشرتم إليه في سؤالكم يتصل بظاهرة الهدم الفكري، واود الاشارة في اطاره إلى نقطتين:

الأولى: أن ثمة وظيفتين تقعان على عاتق المفكر دائما، الأولى ابطال الباطل، والثانية احقاق الحق. احدى هاتين الوظيفتين ذات طابع سلبي، والثانية ذات صبغة إيجابية.

والسؤال هو: اذا كان بوسع احد المفكرين ان يشير بكفاءة إلى اخطاء الآخرين، لكنه لم يكن قادرا على احلال صواب محل تلك الاخطاء، هل يجب ان يقلع عن الممارسة الأولى؟ اتصور انه لا مانع من القيام بها. اذا كان باستطاعتي النهوض بالمهمتين، ولم ابادر مع ذلك الا لواحدة منهما، فعملي هذا لا يصمد للنقد أخلاقيا. اما اذا لم اتحل بالقدرة الا على الممارسة الأولى، وخضت فيها، وتطرقت لهفوات الآخرين وكبواتهم، فلا يبدو انني اقترفت ذنبا أؤاخذ عليه. عرف الفخر الرازي في الحوزات العلمية بامام المشككين، لانه كان يشكك في كل الآراء والأفكار، ويفضح مواطن الخلل فيها، لكنه لم يكن قادرا على تاسيس فكرة يراها صائبة. فما الاشكال في هذه الطريقة؟ ان تقليم بساتين الأفكار وتشذيبها ممارسة إيجابية بحد ذاتها. واخال ان مجرد فضح تهافت المعتقدات النابعة من النرجسية، والعصبية، والتصورات المسبقة، والحدية والجمود، والنزعات الخرافية، يعد مأثرة علمية كبيرة. وعليه حتى الهدم اذا كان هدم كيان باطل فهو ممارسة إيجابية.

الثانية: ينبغي ان لا نركز النقاش على اشكالية الهدم والبناء اساسا، فننعت الهدم بالسلبية، والبناء بالإيجابية. يجب ان ننظر ما الذي تم هدمه وما الذي تم بناؤه. اذا كان الأول هدم باطل فهو مستحسن، وان كان الثاني تأسيس باطل فهو مذموم.

عموما توجد ثلاث مغالطات رئيسة فيما يتصل بقضايا المستنيرين الدينيين ورجال الدين:

احداهما: ما ألمعنا إليه من اشكالية الهدم والبناء.

الثانية: اننا نقيد الفكر بالزمن، بينما الفكر ظاهرة ليست تزامنية، وقد ذكرت في مناسبات عديدة ان الكثيرين على امتداد تاريخ الثقافة الإنسانية، وفي تاريخ الثقافة الإسلامية، هلكوا لأنهم وافقوا الأفكار أو عارضوها لمجرد انها قديمة، أو لمحض انها حديثة غير مسبوقة.

الثالثة: هي ربط الفكر بالمكان، والحال ان الأفكار فوق المكان والاوطان. ليسوا قلائل اولئك التائهون في وهم أن الفكرة يجب دحضها أو استمراؤها، بحسب موطنها شرقا أو غربا. والصواب هو أن نرضخ للفكرة الحق سواء كانت شرقية أو غربية. ليس الفكر شرقيا أو غربيا، ولا حديثا أو قديما، الفكر اما صادق أو كاذب، إما مطابق للواقع أو منحرف عنه.

□ **وماذا عن فاعلية وعملانية الفكر أو لا فاعليته ولا عملانيته؟**

■ حيثما يجب أن تقبل الفكرة بسبب عملانيتها وفاعليتها، أو ترفض بسبب لا عملانيتها، يتوجب طبعا العناية بهذا المعيار. على ان هذه الحالة لا تجد سبيلا لها في العلوم النظرية، انما تقترن دائما بالعلوم العملية ضمن النطاق الذي سماه القدماء "الحكمة العملية". وهذه

قضية لا تخضع بدورها للزمن. فقد تكون الفكرة حديثة لكنها غير مجدية ولا عملانية، وبالعكس قد تنتمي لقبل ألف سنة، وتحتفظ مع ذلك بفاعليتها وجدواها إلى هذا اليوم.

□ **هل من المتاح تكوين "علم ديني"؟ وما سيكون معنى "العلم الديني" في هذه الحالة؟**

■ ما أرومه من مفردة "العلم" هنا، هو الفرع العلمي[1]، بمعنى كافة القضايا المستحصلة بأحد المناهج الأربعة؛ التجريبي، والعقلي، والشهودي العرفاني، والتاريخي، حول موضوع محدد. وبهذا فإن كل العلوم التجريبية، سواء كانت طبيعية، كالفيزياء والكيمياء، أو إنسانية، كعلم النفس والاجتماع، وكذلك جميع فروع الرياضيات والمنطق والفلسفة، والعلوم العرفانية ايضاً، مضافاً إلى العلوم التاريخية، تعد كلها مصاديق لمفردة "العلم". والعلم بهذا المعنى الواسع، هو حصيلة استخدام مجموعة القوى الادراكية، التي يتمتع بها كل أفراد البشر بلا استثناء، وبدرجات متفاوتة طبعاً. أما المراد بـ "العلم الديني" فقد يكون أحد ثلاثة مفاهيم:

1 - تارة هو العلم الذي يتم في اطاره اكتشاف مجموعة التعاليم الدينية والمذهبية حول موضوع معين، واستنباطها وتنظيمها وشرحها، وربما الدفاع عنها. ومن امثلة ذلك يشار إلى علم الكلام، والأخلاق الإسلامية، والفقه الإسلامي، كثلاثة من العلوم الدينية.

2 - وتارة يكون القصد من "العلم الديني" العلم الذي يُبحث فيه بمناهج تجريبية أو عقلية أو تاريخية حول الاديان عموماً، أو حول اديان معينة. وفي هذا السياق يتسنى اعتبار علم نفس الدين، وعلم اجتماع الدين، وانثروبولوجيا الدين، وفلسفة الدين، وتاريخ الاديان، وعلم الاديان المقارن[2]، علوماً دينية، أي انها علوم تدرس ظاهرة الدين، وتسلط عليها الاضواء من زوايا مختلفة، وبمناهج متنوعة.

اذا كان المراد من عبارة "العلم الديني" أحد هذين المعنيين، وجب القول إن العلم الديني ليس ممكناً وحسب، بل هو محبذ، ومحبذ جداً.

3 - ولكن أحياناً يقصد بالعلم الديني مفهوم ثالث، وأغلب الظن ان ما ترمون إليه من العلم الديني في سؤالكم، هو هذا المعنى الثالث. الجانحون إلى هذا المعنى، ينادون بالاستعاضة عن شتى ضروب العلم والمعرفة التي ابتدعها البشر بواسطة المناهج الأربعة، التجريبية والعقلية والشهودية والتاريخية، بما في ذلك الفيزياء مثلاً، والكيمياء، والأحياء، وعلم النبات، وعلم الحيوان، وعلم النفس، وعلم الاجتماع، وعلم الاقتصاد (العلوم التجريبية). والرياضيات، والمنطق، والفلسفة (العلوم العقلية). والعرفان (العلوم

---

(1) Discipline

(2) Comparative Religion.

الشهودية والعرفانية). واللغة والتاريخ والجغرافيا التاريخية (العلوم التاريخية). والأخلاق، والحقوق، وعلم الجمال، والفنون والآداب، والاستعاضة عن كل ذلك بعلوم ومعارف تستنبط من النصوص الدينية والمذهبية، وتحل محل تلك العلوم والمعارف غير الدينية[1].

والمراد بـ"العلم الديني" هنا "تديين العلم" أو العلم الذي يصيّرونه دينياً. ان انصار هذا المنحى، يتوخون بطبيعة الحال تديين جميع العلوم والمعارف، واسلمتها على مستوى العالم الإسلامي. وربما كان جل اهتمامهم منصبّاً على تديين العلوم التجريبية واسلمتها، وخصوصاً العلوم التجريبية الإنسانية، كعلم النفس والاجتماع والاقتصاد.

وكما اوضحت مراراً على نحوي الكتابة والمشافهة، أخال ان ايجاد علم ديني بالمعنى الثالث، عملية غير ممكنة. والسر في ذلك هو مايلي:

أولاً: نلاحظ عياناً في نصوصها الدينية والمذهبية (كما في النصوص المقدسة لدى عامة الاديان والمذاهب) غياب المواد الخام اللازمة لتكوين هذه العلوم الدينية. ان معرفة جد اجمالية وبسيطة، حتى بواحد من آلاف الفروع العلمية والمعرفية، تدعو أي إنسان منصف للاعتراف بشحة بل انعدام المواد الخام الضرورية لتأسيس علم ديني.

ثانياً: حتى لو افترضنا المحال، وقلنا ان هذه المواد الخام مبثوثة في ثنايا النصوص المقدسة، فسيبقى هناك السؤال القائل: من هم الذين يمكن ان ينتفعوا من العلم الديني الذي نصوغه اعتماداً على تلك المواد الخام؟ فالعلم الذي يرتكن إلى القرآن واحاديث المعصومين الشيعة، لن يكون له اعتبار وحجية في انظار غير المسلمين، بل حتى في انظار المسلمين غير الشيعة. وربما قيل اننا اذا أنشأنا فيزياء إسلامية، أو علم نفس إسلامياً، فلن نرسي دعائمه عل أساس القرآن والروايات، بل نصوغه اعتماداً على المناهج التجريبية المستساغة في الفيزياء وعلم النفس، وباقي العلوم غير الدينية، وبهذا سوف يكون مقبولاً لدى كافة المتلقين، على اختلاف اديانهم ومذاهبهم. وفي مثل هذه الحالة ينبغي التنبه إلى ان الفيزياء الإسلامية، أو علم النفس الإسلامي، لن يكون ذا طابع إسلامي على مستوى "اصدار الأحكام" وانما ستقتصر إسلاميته على مستوى "جمع المعلومات"، وغني عن القول ان مستوى "جمع المعلومات" لا يتحلى بأهمية تذكر، ولا يضفي على العلم حجية أو قداسة.

ثم ماذا سيكون موقفنا اذا أدى استخدام المنهج التجريبي إلى مباركة الفيزياء، أو علم النفس غير الديني، ودحض الفيزياء أو علم النفس الديني؟ هل ينبغي في هذه الحال تخطئة المنهج التجريبي أم معطيات الدين؟ وكيف يكون ذلك؟ وبأية حجج؟

---

(1) Secular.

نعم، يمكن استلهام بعض العبارات في النصوص الدينية والمذهبية، لتكوين نظرية حول موضوع ما وتطويرها، ثم السعي بواسطة الاسلوب المتبع والمقبول في العلم الذي تنتمي نظريتنا إليه، لتكون نظرية مستمرة مستساغة في عرف أهل ذلك العلم. بتعبير آخر يمكن الاستعانة بالنصوص المقدسة كمنطلق أولي لاستلهام النظريات العلمية. هذا أمر ممكن، فضلاً عن انه حصل فعلاً في أحيان عدة طوال تاريخ العلوم البشرية، بيد انه لا يؤدي إلى علم ديني، انما يُنتفع فيه من النصوص الدينية على مستوى اكتشاف وجمع النظريات فقط. وجلي ان النظرية التي تتكون بهذا الاسلوب، لابد لها على مستوى اصدار الأحكام ان تتوكأ على المعايير والموازين المنهجية العلمية المرسومة في العلم الذي تنتمي إليه، ولن تكون معقولة مقبولة الاّ اذا خرجت مرفوعة الرأس من مختبرات تلك المعايير والموازين.

يتعين التنبيه هنا إلى ان بعض الذين نادوا في بلادنا بتديين العلوم واسلمتها، وذبّوا عن هذه الاطروحة، لا تتعدى أفكارهم ومحصلاتها ما ألمحت إليه قبل قليل، أي انهم يصلون في نهاية المطاف إلى انه لا اشكال في استلهام النصوص المقدسة اثناء عملية التنظير. واقول لهم: وهل اشكل أحد على مثل هذا الاستلهام؟ انكم أحرار في مقام الكشف وجمع المعلومات، ان تغترفوا من كل المصادر، وتقتبسوا من كل المراجع، والمهم ان تستطيعوا في مقام التسويغ والحكم اقناع الآخرين بنظرياتكم، والبرهنة عليها، وهذه عملية غير ميسورة الاّ بتوسل المناهج المقبولة لدى علماء العلم المنظور. وهذا ليس تديين علوم أو أسلمتها، انما هو إيمان بسنخ من التعددية[1] في مقام اكتشاف النظريات العلمية وجمعها. ومن الطريف جداً بالنسبة لي ان أرى الذين يجهدون بتديين العلوم واسلمتها، لتكريس نوع من الاحتكارية[2] في مجال العلوم، ويسعون من خلال اطلاق علوم دينية وإسلامية، إلى اقصاء العلوم غير الدينية، بوصفها علوماً ناقصة ومعيبة وضارة، من الطريف ان أرى هؤلاء يشيعون ضرباً من التعددية، حتى لو كانوا يرومون عبر هذه التعددية إلى أداء حق الدين، والانتصار له من مغتصبي حقوقه بزعمهم.

- □ **هل انشاء "علم ديني" خطوة محبذة؟ إذا كانت كذلك، فما هي مكاسب هذه العملية؟ وهل الدين ذاته دعا إلى العلم الديني أو أوصى به؟**
- ■ العلم الديني بالمعنيين الأول والثاني، المذكورين في جواب السؤال الأول، محبذ ومستحسن بكل تأكيد، أما بالمعنى الثالث الذي ترمون إليه، فهو غير ممكن أساساً حتى يكون محبذاً أو غير محبذ. واعتقد ان العلم الديني بهذا المعنى غير محبذ بحال من الأحوال، والدين ذاته لم يدع إلى مثل هذا العلم ولم يوص به.

(1) Pluralism.

(2) Exclusivism.

أجل، نلاحظ في النصوص المقدسة حثاً على طلب العلم. غير ان العلم الذي شجعت عليه النصوص الدينية، والعلم الذي ينادي به دعاة العلم الديني لا يشتركان الاّ في اللفظ، والاشتراك اللفظي مضلل، ومن عوامل اللبس دائماً.

□ **ما هي الثغرات والهفوات التي تتهم بها العلوم غير الدينية، من عقلية وتجريبية وتاريخية، ويفترض ان تخلو منها العلوم الدينية؟ أو ما هي السمات والكمالات التي يزدان بها العلم الديني، وتقصر عنها العلوم غير الدينية؟**

■ بوصفي ممن يرون العلم الديني مفهوماً بلا مصداق، لا استطيع الإجابة عن سؤالكم هذا. اعتقد ان العلم الديني غير موجود أساساً، حتى نقارن بينه وبين العلوم غير الدينية، ونتحدث عن كمالات هذا ونواقص ذاك.

نعم، يمكن السؤال: هل في العلوم غير الدينية ثغرات وعيوب أم لا؟ حينئذ يمكن القول ان مفهوم "تطور العلوم" بحد ذاته يشير تلويحاً، بل تصريحاً، إلى ان العلوم كلها، لا تخلو في أي حقبة طوال مسارها التاريخي وتطوراتها المستمرة، من ثغرات ونواقص، والاّ لما كان لتطور العلم من معنى. بيد ان هذا النقص ليس ماهوياً جوهرياً، انما يعني فقط ان العلوم لم تبلغ غايتها، وربما لن تبلغها في أي وقت لاحق.

العلم ذاته لا تشوبه عيوب ونواقص جوهرية قاتلة. انما يكمن العيب والنقص الجوهري، أو بعبارة أفضل؛ يتجسد الخطأ الفكري العظيم في النزعة العلموية[1]، التي تعني تجاهل حدود العلم ومدياته الطبيعية، وجعله رؤية كونية، ونظرية حياتية، وايديولوجيا شاملة. فالخبير العلمي الحق إذ يرصد قابليات العلم وكفاءاته، لا ينسى ثغراته وقيوده. وبذلك يحدد مكانة العلم ومنزلته، ويتفهم ان العلم عاطل عن أي نفي أو اثبات خارج نطاق تخومه الطبيعية. أما الذي لا يعرف حقيقة العلم، فقد يجره إلى خارج حدوده، ويراه مفتاح حل كل المعضلات، وعلاج كل المشاكل، ويصنع منه ايديولوجيا (علمية) ليضحي بنفسه عند قدمي هذا الصنم الذي نحته بيديه. العلوم غير الدينية، عقلية كانت أم تجريبية أم تاريخية، لم تخلق للإنسان العصري مشكلة أو معضلة، وهي من هذه الزاوية معصومة بريئة. أما العلة الأم لمعضلات الإنسان المعاصر ومتاعبه فهي العلموية، أي استخلاص نظرية شمولية من العلم، والإيمان بايديولوجيا علمية. من هذا المنظار راح الإنسان العصري ضحية وثنيته. وهل الوثنية الاّ عدم التفطن إلى قصور الموجود القاصر؟!

□ **كيف يتسنى الدفاع عن مزاعم "العلم الديني" حيال غير المؤمنين بديننا أو غير المؤمنين بأي دين؟**

---

(1) Scientism.

■ لو اتيح للعلم الديني ان يتأسس وينهض، لما كان أمامه للدفاع عن طروحاته حيال من لا يعتنقون ديننا أو ديناً آخر، سوى التسلح بالمناهج التجريبية والعقلية والتاريخية. وعموماً فإن كل حالات الهجوم والمنافحة في ميادين العلم والفكر والثقافة، تبتني على اساس قبليات ومقبولات مشتركة بين الجانبين، سواء كانت هذه القبليات والأوليات ذات صلة بالمناهج، او بالقيم، او بالامور الواقعية[1]. فاذا كان هجومك عليّ مستنداً إلى قبلية تؤمن بها انت فقط دوني، وإن كانت دفاعاتي حيالك قائمة على اوليات ومقبولات مسبقة اؤمن بها انا فقط، لما كان الهجوم حقيقياً ولا الدفاع مجدياً.

□ **إذا تعارض العلم الديني مع علوم غير دينية، فما هو الموقف المطلوب؟ ولماذا؟**

■ انها ذات الاشكالية التي اثرتها في اجابتي عن السؤال الأول. ويتوجب القول تارة أخرى انه اذا كان العلم الديني ممكناً، فلا محيص عند تعارضه مع العلوم غير الدينية، من الركون إلى العلوم غير الدينية، لأنها تتوكأ على مناهج تجريبية وعقلية وتاريخية، واذا لم نجنح اليها، نكن في الواقع قد شطبنا على المناهج التجريبية والعقلية والتاريخية، وحكمنا بتهافتها. اذ ان رفض النتائج غير متاح الاّ بتخطئة العملية التي تمخضت عن تلك النتائج. وتخطئة المناهج التجريبية والعقلية والتاريخية لا يسفر الاّ عن دحض حجية الدين والنصوص المقدسة الدينية والمذهبية، لأن حجية هذه النصوص وقيمتها لم تتأت الا باثبات صدق سلسلة من القضايا عن طريق استخدام المناهج التجريبية والعقلية والتاريخية. وأود التأكيد في هذا السياق على ان الذين لا يفتأون يكيلون الكبوات والهفوات للمناهج التجريبية والعقلية والتاريخية، انما يقطعون الغصن الذي يجلسون عليه. فمكانة الدين وحجيته لا تقوم لها قائمة الاّ بتلكم المناهج.

□ **هل العلم الديني ثابت؟ أم انه يقبل التغيير والتحول؟ وإذا كان متحولاً فما هي آليات تحوله وتطوراته؟ وهل هذه التحولات تقدمية بناءة دائماً؟ أم قد تتبدى رجعية نكوصية في بعض الأحيان؟**

■ ان كان ثمة علم ديني، فلا مندوحة من ان يكون متغيراً متحولاً عبر الزمان، وذلك:

أولاً: يرتكز العلم الديني على فهم النصوص المقدسة الدينية والمذهبية، وهذا الفهم متطور غير ثابت بطبيعته، لذلك يتطرق التحول والتغيير إلى العلم الديني، تبعاً لتطورات فهم النصوص الدينية.

ثانياً: المشكلات النظرية والعملية التي يواجهها الإنسان غير ثابتة، وتتغير باستمرار، وهذا من شأنه ادخال تغييرات متتابعة على العلم الديني، الذي يراد له معالجة هذه المشكلات. ولو كان بالامكان ان نتوفر على صورة اوضح للعلم الديني، ربما استطعنا

---

(1) Facts.

التأشـير إلـى وجـوه أخـرى للتحول والتغير فيه، ولكن نقـول عجالة ان العلم الديني لو تحقق، لكان لـه هذان الوجهان من وجوه التطور على الاقل.

ولـم يقـم دليـل علـى أن التحول لابد ان يكون تكامليـاً تقدمياً على الدوام. وبذا لا يسـتبعد ان يسـير العلم الديني في طريق التكامل والتقدم أحياناً، ويتخبط في دهاليز التدهور والتراجع أحياناً أخرى.

□ **هل تقتصـر مصـادر العلم الديني على النصـوص المقدسـة الدينية والمذهبية؟ أم ثمة مصـادر أخرى ينتهل منها؟ ما هي هذه المصادر؟**

■ مبدئياً، ينبغي ان يقتصر العلم الديني على النصوص المقدسة كمصادر يستقي منها، فلو كانت هناك مصادر أخرى، لعدمنا المسوغ لتسميته "علماً دينياً"، ولكانت هذه التسمية ترجيحاً بلا مرجح. والمقصود بالمصادر هنا، مصادر اكتشاف الحلول، واستلهام المراهم للمشكلات والقضايا، والاّ فإن اكتشاف المشكلات ذاته، وتشخيص الاساليب الصحيحة لفهم النصوص الدينية، وكلا هذين الأمرين متقدمان على مراجعة النصوص المقدسة، لهما مصادر أخرى خارج نطاق النص الديني.

□ **هل أنتم على معرفة بالجهود والمشاريع الرامية إلى تكوين علم ديني؟ إذا كان الرد إيجابياً، كيف تقيمون هذه الجهود، وما هو نصيبها من النجاح؟**

■ شهدت العديد من البلدان الإسلامية، كايران والعربية السعودية وماليزيا واندونيسيا وباكستان، مساعي لايجاد وصياغة علم ديني. كما نشط لفيف من العلماء والمفكرين الإسلاميين، في بريطانيا وكندا وامريكا، في هذا المضمار. ولكن ربما كان النشاط الأبرز هو ما قامت به كوكبة من الباحثين المسلمين – ولا تزال – بعد إقامة الملتقى العالمي الأول للتربية والتعليم الإسلامي في مكة المكرمة عام 1977. وفي حدود اطلاعي، أقام هؤلاء الباحثون ثلاثة مؤتمرات دولية أخرى، احدها في إسلام آباد عام 1980 حول مشروع المقررات الدراسية، والثاني في دكا سنة 1981 بشأن تغيير الكتب المدرسية. والثالث سنة 1982 في جاكارتا حول مناهج التدريس واساليبه. وقد ظهر حصاد هؤلاء النفر لأسلمة العلوم في سلسلة من الكتب والرسائل، أخذت طريقها إلى الطبع والصدور. وهذه عناوين بعضها:

"ازمة في التربية والتعليم لدى المسـلمين" بقلم الدكتور السـيد سـجاد حسـين والدكتور السيد علي أشرف، "اهداف ومقاصد التربية والتعليم الإسلامي" للاستاذ السيد محمد النقيب العطاس، "المواد الدراسية واعداد المعلمين" للاستاذ محمد حميد الافندي والاستاذ بني أحمد بلوك، "العلوم الاجتماعية والطبيعية" للاستاذ اسماعيل راجي الفاروقي والدكتور عبد الله عمر ناصيف، "التربية والتعليم والمجتمع في العالم الإسلامي" للدكتور وصي الله خان، "الفلسفة والآداب والفنون الجميلة" اعداد الدكتور السيد حسين نصر،

"مراجعة للتربية والتعليم الإسلامي في عالم متجدد" للدكتور السيد علي اشرف، "مفهوم الجامعة الإسلامية" للدكتور بلگرامي والدكتور السيد علي اشرف، "الآفاق الجديدة في التربية والتعليم الإسلامي" للدكتور علي اشرف، "مدخل إلى علم الاجتماع الإسلامي" للدكتور الياس بايونس والدكتور فريد أحمد، "أسس الاقتصاد الإسلامي" للدكتور عبد المنان، "علم الاجتماع الإسلامي" للدكتور الياس بايونس، "رؤية إسلامية لمبادئ النقد الادبي" بقلم الدكتور السيد علي أشرف، "فلسفة العلم والتعليم في الإسلام" للدكتور السيد حسين نصر، و"المفهوم الإسلامي للتاريخ" للدكتور تعريف الخالدي.

اعتقد بشكل عام ان أياً من الجهود التي بذلت في كل انحاء العالم، بما في ذلك العالم الإسلامي، لتديين العلوم والمعارف، لا تنطوي على رأي مبتكر، أو فكرة عميقة، أو رؤية تصمد للنقد.

□ **هل يدل عدم التوفيق الذي اقترنت به بعض الجهود الرامية لتديين العلم، على تعذر نشوء علم ديني؟**

■ عدم التوفيق الذي مُنيت به بعض الجهود التي توخت تديين العلوم والمعارف البشرية أو أسلمتها، لا يدل بحد ذاته على تعذر تأسيس علم ديني وإسلامي، فمجرد عدم حدوث الشيء لا يدل على عدم امكان حدوثه، الاّ اذا انطوى مفهوم الشيء ذاته على تناقض بين اجزائه. وفيما يتعلق بالعلم الديني، اذا لم يكن مفهوم العلم الديني ذاته مفهوماً متناقض الاجزاء[1]، فلا يتسنى ان نستنبط من فشل المساعي السالفة التي رنت إلى تديين العلوم واسلمتها، تعذر نجاحها في المستقبل.

ولا يفوتني في الختام التذكير بأنني وفي عدة مواطن، منها دراسة بعنوان "تأملات في امكانية وضرورة اسلمة الجامعات" دافعت عن افشاء الروح المعنوية في مشاريع التربية والتعليم (وفي الجامعات) ايضاً بدل تديين العلوم واسلمتها.

---

(1) Paradoxical.

أسلمة الجامعات:
رؤى في الإمكان والضرورة

(1)

يبدو انه ليس ثمة شك في حقيقتين احداهما ان جامعات العالم كلها تقريباً هي حداثية (Modern) علمانية (Secular) وتؤمن بحرية الفكر(Liberal)، والأخرى ان الجامعات بأسرها تعاني من جملة عيوب ونواقص ونقاط ضعف، مما يختلف الخبراء في مجال التربية والتعليم في تحديدها بشدة، الا انهم في مستوى المعالجة واقتراح سبل الحل، كما يمكن ان يقال، يتوزعون على اتجاهين واسعين.

يسعى الاتجاه الأول إلى معالجة المشاكل تلك مع الحفاظ على سمات الحداثة والعلمانية والليبرالية للجامعة، بينما يعتمد الاتجاه الثاني فكرة ان المشاكل تلك تنبع من ذات الخصوصيات المذكورة أي طابع الحداثة العلماني الليبرالي وليست بمشاكل طارئة تعرض لذلك الهيكل المؤسساتي، الامر الذي يعني ان معالجتها مع الاحتفاظ بتلك الخصائص هو امر غير ممكن، ولذلك فلا مفر من تأسيس جامعة تقليدية وآيديولوجية[1].

نلاحظ في مستوى العالم الإسلامي ان اصحاب الاختصاص الذين هم من انصار التجديد الإسلامي (Modernistic) ينتمون إلى الاتجاه الأول، بينما نجد ان اتباع التيار الأصولي (Fundamentalistic) والتيار التقليدي التراثي (Traditionalistic) ينتمون إلى الاتجاه الثاني.

---

(1) للاطلاع على آراء المفكرين الذين قدموا أعمالاً نظرية في العالم المسيحي في مجال تأسيس نموذج ديني للتعليم والتربية، يلاحظ:

- Smith, Hoston, The purpses of Higher Education (Newyork: Harper and Brothers, 1995)
Eclarke, sirfard, - Whitehead, Alfred North, The Aims of Education and other Essay Freedom in the Educative society (london, 1948)
Jeffreys, M.V. C.The Aims of Education (london, 1970)-
(london - Niblett, W. R. (ed) The sciences, the Humanities, and the Technologic Threat 1975)
Maritain Jacques, Education at the crossroods (New Haven, 1944).-

ويتفق التياران الاخيران ورغم اختلافهما النظري الواسع في الدوائر الأخرى في ضرورة تأسيس الجامعة الإسلامية التي تمتلك هوية دينية تراثية وآيديولوجية، خاصة منذ انعقاد المؤتمر العالمي الأول للتربية والتعليم الإسلاميين في مكة المكرمة عام 1977، حيث بدؤوا منذ ذلك الحين بأنشطة شملت المستويين النظري والعملي في هذا المجال[1]، وفي بلادنا ايضاً ومنذ انتصار الثورة الإسلامية، اخذت شخصيات وجماعات بالحديث عن ضرورة أسلمة الجامعة.

سنكتفي في هذا المقال بذكر جملة من التأملات في مستوى امكان أسلمة الجامعات وضرورة ذلك، وحيث نعتقد بشكل جاد ان مجرد رفع الشعارات لن يؤدي إلى أسلمة جامعاتنا ومؤسساتنا التربوية، كما لن يؤدي إلى ذلك العمل الذي لا يقترن بالتخطيط ولا يتم في اطار مشروع متكامل، ولن يؤدي إليه ايضاً الهروب من المواجهة ازاء الاشكاليات العلمية ومناقشاتها، في ضوء اعتقادنا هذا نتساءل: ماهي الجامعة الإسلامية وبماذا تختلف بشكل جوهري وحقيقي عن الجامعات غير الإسلامية لاسيما ذلك النموذج الحداثي العلماني الليبرالي؟ ثم هل ان عملية الأسلمة ممكنة اساساً؟ وهل هي ضرورية اخيراً؟.

(2)

ماذا نقصد بالجامعة الإسلامية؟

يمكن القول ان اهم مقومات وجود المؤسسة الجامعية هي أ: المبدأ والهدف الذي تأسست لأجله، ب: العلوم التي تشكل مقرراتها الدراسية، ج: المقررات الدراسية،

---

(1) يمكن ملاحظة قسم من الاعمال العلمية لهؤلاء المفكرين الإسلاميين في مايلي:

- Dr Seyd Sajjad Husain and Dr Seyd Ali Ashraf, Crisisin Muslim Education
- Professor Syed Muhammad al- Naquib al- Attas (ed.) , Aims and obyectives of islamic Education.
- Professor Muhammad Hamid al- Afendi and Professor Nabi Ahmed Baloch (ed.), curriculum and Teacher Education.
- Professor Isma,il Rogi al- faruqi and Dr Abdullah Omar Nasseef (ed.), social and Natural Sciences.
- Dr Wasiullah Khanced., Education and society in The muslim world.
- Dr syed Hossein Nasr (ed.), philosophy, literature and fine Arts.
- Dr syed Ali Ashraf (ed.), Muslim Education in the Modern world: a survey

جميع هذه الأعمال نشرت في مجموعة Islamic Education Series، تحرير د. علي أشرف، جامعة عبد العزيز ودار Hodder & Stoughton للنشر.

- H. H. Bilgrami & S. A Ashraf, The Concept of an Islamic University.
NewHorizons in Moslim Education. - S. A Ashraf,

د: الاساتذة، هـ:الطلبة، و: النظام الاداري والتنفيذي.

علـى هذا الاسـاس لعـل من الممكن ذكر أوجه التفاوت بين النموذج الإسـلامي والنماذج الأخرى على مستوى سائر هذه المقومات او بعضها.

وفي الجانب العملي ايضاً نلاحظ ان المختصين الذين يتوفرون على دراسة موضوع أسلمة الجامعات والجامعة الإسلامية، قد حددوا مرادهم من (الجامعة الإسلامية) بهذه الطريقـة كذلـك، رغـم انهـم راحـوا يؤكدون علـى الأول والثاني مـن المقومات التي ذكرناها.

حول المبدأ والهدف الذي يؤخذ بنظر الاعتبار في تأسـيس الجامعة الإسـلامية، فقد جاء في (التوصيات العامة للمؤتمر العالمي الأول للتربية والتعليم الإسلامي): " ان الهدف من التعليم والتربية الإسلاميين هو صنع الإنسان الصالح الذي يعبد الله بالمفهوم الصحيح للكلمة، ويقيم حياته الروحية والمادية على اساس الشريعة ليسخر هذه الحياة في سبيل دينه.

ان الهدف من التربية والتعليم يجب ان يلاحظ التنمية المتوازنة لشخصية الإنسان عبـر تربيـة الروح والعقل والذات العقلانية والعواطف والانفعالات والحواس الجسـمية للإنسـان. وفي ضـوء هذا على التربية والتعليم ان توفر سـبل تكامل الإنسـان في جميع ابعاده... سـواء في الدائرة الفردية او الجماعية، لتوجه ذلك نحو تحقيق الصـلاح ونيل الكمال. والهدف النهائي للتربية والتعليم الإسلاميين هو التسليم المحض بالله في مستوى الفرد والمجتمع وبشكل عام في السياق الإنساني" [1].

يقتـرب المبـدأ والهـدف الـذي تـم تحديده هنا إلـى حد كبير مما طرحه سـائر الاشخاص او الجماعات التي تعمل لأجل تأسيس الجامعة الإسلامية، وهي تعاني ثغرتين كسائر النماذج المطروحة!.

الأولـى انهـا قدمـت فـي نص لا تمتلك الفاظه وصـياغاته وضـوحاً في المفاهيم اضـافة إلى ان اية محاولة لتوضـيح دلالاتها لن تؤدي سـوى إلى خرق اجماع اولئك المتفقين.

اذ نلاحظ بعض ما ورد من تعابير مثل الإنسان الصالح المتقي، عبادة الله (بالمعنى الصـحيح للكلمة)، تسـخير الحياة الروحية والمادية في سـبيل الدين، التكامل المتوازن للشخصـية، الروح، العقل، الذات العقلانية، الانفعالات والعواطف، الصـلاح، الكمال، التسـليم الكامل بالله، ونجد أن هذه التعابير من جملة المفردات التي لا يمكن تحديد

---

(1) NewHorizons in Moslim Education, (cambridge: Hodder and Stoughton, S. A Ashraf, 1985) PP. 102-104.

اهداف الجامعة الإسلامية دون إيضاح مفهومها وحين نحاول ان نحدد مفاهيمها فإننا لن نقوم الا بالكشف عن مواطن الاختلاف في وجهات النظر.

ونقطة الضعف الأخرى هي ان الهدف من الجامعة الإسلامية اذا كان شيئاً من هذا القبيل فيحق لنا ان نتساءل: ما هو الفرق بين النموذج الإسلامي للجامعة والنموذج اليهودي او المسيحي؟ واعني بذلك ان الصياغات التي لاحظناها لم تكن تتوفر على خصوصية إسلامية، ويكفي ان نستبدل كلمة (الله) بكلمة (الاب السماوي) او (يهوه) ونكون بذلك قد حددنا الهدف الذي تلحظه الجامعة اليهودية او المسيحية.

وفيما يرتبط بالعلوم والمعارف التي يتم تدريسها في الجامعة الإسلامية فيلزم ان تتنبه إلى انه ليس المراد بذلك – كما هو الاحتمال الراجح – ان يتم ضم العلوم والموضوعات الإسلامية إلى المناهج الجامعية، حيث ان ذلك ممكن حتى مع المحافظة على النموذج الجامعي الحالي، اضافة إلى اننا نلاحظ في العديد من الدول الإسلامية ومنها ايران، وجود عدد من المواد والمقررات الإسلامية التي ادرجت في بعض الفروع كمواد الزامية، الامر الذي يعني ان ذلك متحقق فعلاً.

كما ان هناك احتمالاً قوياً في انهم لم يريدوا بذلك ان يتم توفير فرص أكبر لطلاب الفروع الإسلامية في الجامعات لأجل تقديم البحوث والدراسات العليا باعتبار ان هذا يتحقق بمجرد تأسيس (مؤسسة للدراسات الإسلامية) او افتتاح (كلية للشريعة) في سائر جامعاتنا.

بعد هذا الذي تقدم يمكننا الحديث عن أسلمة العلوم والمعارف. واذا لاحظنا العلم بأكثر معانيه عمومية أي مطلق الوعي، يمكن القول بأن في وسعنا تقسيم العلوم التي في متناول يد الإنسان إلى مجموعتين: الأولى هي العلوم التي يدعى انها تمنح من قبل الله تعالى عبر الوحي إلى اشخاص مختارين أي الانبياء وتصل إلى بني البشر، وهي في شكلها المدّون بقيت ضمن النصوص المقدسة الدينية. والأخرى هي العلوم التي اكتسبها الإنسان عبر توظيف مختلف قواه الادراكية. واذا اقتصر حديثنا على الدائرة الإسلامية فيمكن القول بأن مجموعة العلوم الأولى تتمثل بالقرآن والاحاديث المعتبرة.

اما اذا اردنا ان نلاحظ العلم في معنى اضيق أي بمعنى الفرع العلمي (Discipline) ونقتصر في حديثنا على نطاق الثقافة الإسلامية فلنا ان نقسم العلوم إلى إسلامية وغير إسلامية. والأولى هي التي من شأنها ان تتولى فهم وبيان الكتاب والسنة والدفاع عنهما، او التي يحتل فيها الكتاب والسنة مرجعية معرفية في مقام اثبات رأي ما او نفيه او نقضه وابرامه ورده أو القبول به.

وعلى اساس ذلك يقع في نطاق العلوم الإسلامية نظائر تفسير القرآن وشرح

الحديث وسيرة الرسول صلى الله عليه وآله وسلم وعلم الكلام الإسلامي وعلم الأخلاق الإسلامي والفقه وقسم من اصول الفقه[1]، بينما ستكون العلوم التي لا تتسم بأي من الوصفين المذكورين غير إسلامية، وعلى هذا فإن علوماً مثل المنطق والرياضيات والطبيعيات التجربية والعلوم الإنسانية التجربية (كالنفس والاجتماع والاقتصاد) والعلوم التاريخية (كالتاريخ واللغة) هي علوم غير إسلامية[2].

ليس من شك في ان الحديث عن أسلمة العلوم لا يراد به أسلمة العلوم الإسلامية (المجموعة الأولى) حيث ان لا معنى لذلك وهو من تحصيل الحاصل، ولهذا فإن جهود أسلمة الجامعات تستهدف أسلمة تلك العلوم غير الإسلامية التي اشرنا لبعضها وأسلمة منهج البحث فيها مما هو عقلي (بالمعنى الاخص)[3] او تجربي او تاريخي.

وسنواجه الآن سؤالين: ماهو المراد بأسلمة العلوم وهل ان عملية الأسلمة ممكنة؟

لعل المراد بأسلمة العلوم هو ان نقوم بعرض القضايا التي تتضمنها العلوم العقلية والتجربية والتاريخية على القرآن والاحاديث المعتبرة لنقبل منها ماصادق عليه القرآن والاحاديث المعتبرة ونذر ما دونه، وتكون حصيلة ما قبلناه في ضوء ذلك علماً إسلامياً، واذا كان ذلك هو المقصود بالأسلمة فعلينا ان نلاحظ:

اولاً: كيف لنا ان نثبت ان من صدر عنه القرآن او الروايات المعتبرة، كان في صدد بيان الحقائق العقلية او التجربية او التاريخية التي طرحتها العلوم، او اثبات انه قام ببيان ذلك؟ (قضية هرمنيوطيقية).

وثانياً: ان ما نقبله في العملية المذكورة او نرفضه هل يكون عبر مجرد تصديق القرآن والرواية له او تكذيبه اياه، ام ان ذلك يستعين ايضاً بأساليب الاستدلال ومعايير الرفض والقبول المتعارف عليها في تلك العلوم ذاتها لنمارس عملية تبرير معرفي (Justification) لما نصنع؟ ففي الصورة الأولى تكون قد خرجنا عن قواعد البحث

---

(1) عد البعض علم الفقه بأسره إسلامياً، واضاف آخرون تلاوة القرآن وحفظه وسيرة الصحابة والتابعين (مما يستوعب تاريخ صدر الإسلام) واللغة العربية (على الاقل في المستوى الذي يتعلق بالقرآن). ولا يتمتع أي من هذه الآراء بالدقة او الصحة.

(2) تعمدت ان لا أتحدث هنا عن الفلسفة والعرفان الإسلاميين، وأحيل ذلك الى مناسبة اخرى.

(3) منذ عصر ابن خلدون فما بعد، اتبع المسلمون ما قرره في هذا المجال حيث عدوا العلوم التي ذكرناها كعلوم اسلامية (علوماً نقلية) وغيرها (علوماً عقلية). ومن الواضح ان الاخيرة يمتلك بعضها منهجاً عقلياً، وآخر تجربياً، والثالث تاريخياً، وعلى هذا فالمنهج العقلي له مفهومان، يكون الاول بالمعنى الاعم الذي لاحظه ابن خلدون، والآخر بالمعنى الأخص الذي هو أكثر تداولاً اليوم، وقد جعلنا تعبير "بالمعنى الاخص" بين قوسين للتنبيه الى استخدامنا المعنى الثاني.

حيث لايمكن لذلك ان يقنع اياً من المختصين في تلك العلوم، بينما يصبح رجوعنا إلى الكتاب والسنة في الصورة الثانية عملاً دون طائل.

ثالثاً: هل يوجد ثمة بديل لمجموعة القضايا التي سيتم رفضها في العملية تلك؟ ومن اين لنا بذلك البديل؟ ان العلم لا يمكنه ان يتواصل ويستمر دون رأي او نظرية في حوزته ولهذا فإننا نلاحظ في العديد من المواطن وجود نظريات تحافظ على موقع لها في العلم رغم انها لا تتمتع بأساس مبرهن كاف وربما كانت هناك معطيات علمية تثبت بطلانها، وماذلك الا لعدم وجود بديل لها[1].

رابعاً: ان هذا الفعل ينطوي على مضمون سلبي يجعل من موقفنا مجرد رد فعل متاثر أي ان هذه العلمية لا يمكنها ان تمثل اداة في تكامل العلوم بل يمكنها وحسب ان تدعي انها تحول دون انحراف العلوم وضلالها.

خامساً (وهذه ملاحظة سنتولى إيضاحها بشكل أكبر لاحقاً): من هم الذين سيرحبون بهذا العلم الذي خضع لتلك العملية؟.

في احتمال آخر يمكن ان يراد بأسلمة العلوم ان نمارس فعلاً إيجابياً عبر الرجوع إلى الكتاب والسنة أي ان نقوم باعادة بناء وانتاج العلوم فنبدأ من الصفر، فبدلاً عن ممارسة التقويم والتصحيح للعلوم الموجودة في ضوء الكتاب والسنة والانشغال بالأخذ والاقتباس منها، نتولى في ضوء الاساس ذاته طرح مشروع جديد وتقديم علوم جديدة. والمواد الأولية الخام التي تتطلبها هذه العملية ليست بالقليلة في مطاوي الكتاب والسنة.

افلم يعمد الشيخ الانصاري مثلاً إلى تحديد سائر موضوعات البيع والخيارات عبر

---

(1) يراجع كمثال لذلك:

Nature, CLXXIII, 4397 (Feb. 6, 1954), 227.

حيث نجد فيها السير جيمس غري استاذ جامعة كمبردج يبرر بقاء نظرية التكامل الداروتية في علوم الاحياء رغم بعض نقاط ضعفها الواضحة بأن "معظم علماء الاحياء يعتقدون ان ممارسة التفكير على أساس من الفرضيات غير المحتملة أفضل من أن لا نفكر أصلاً".

ويراجع كذلك:

Dennett, D. C. , "Why the law of Effect will not Go Away?" in Journal of the Theory of Social Behaviour, V, 2 (1976).

التي نجد فيها كاتب مقالة "سر البقاء" يقرر أن علماء النفس السلوكيين يعتقدون ان (قانون النتيجة) الذي ابدعه إدوارد لي ثورنديك عالم النفس الامريكي المتخصص في التربية والتعليم (1949- 1874) "والذي يفترض ان الافعال التي تتم مكافأتها ستتكرر" ورغم انطوائه على جملة من النواقص غير انه لا بديل له. نقلاً عن:

Smith, Huston, Forgotten Truth, (Harper & Row, 1967), pp.134-6.

توظيف عدد من الآيات والاخبار التي استطاع بواسطتها معالجة كافة المسائل ذات العلاقة بهذا الموضوع واعداد كتابه الواسع والمهم (كتاب المكاسب)؟.

وماينقصنا فقط هو الارادة والعزيمة التي امتلكها الشيخ الانصاري لنستخرج من صميم الكتاب والسنة علوماً إسلامية في الاقتصاد والاجتماع والنفس بل والاحياء والكيمياء والفيزياء والرياضيات والمنطق... الخ.

ويلزمنا ايضاً ان نعلق على ذلك بما يلي:

اولاً: ماهو الدليل على ان الكتاب والسنة اخذا على عاتقهما بيان الحقائق العقلية والتاريخية والتجربية؟ ويبدو انه ليس ثمة دليل على هكذا دعوى وانما يمكن البرهنة على عكسها بالقول بأن ذات الكتاب والسنة لا يزعمان بوجود هكذا حقائق بالمستوى الكافي لتأسيس مئات الفروع العلمية.

كما ان من الواضح عدم معقولية الدعوى التي تفترض ان جميع ما تم اكتسابه بالعلم يحمل السمة الإسلامية بمبرر أن الكتاب والسنة اكدا على اهمية طلب العلم وممارسة التعقل، وذلك لأن هذا الزعم يقوم بإلغاء سائر الفروق الرئيسية بين العلوم الإسلامية وغيرها لأن كافة العلوم هي حصيلة استخدام تلك القوى المدركة التي حبانا بها الخالق عز وجل.

ولايمكن للاستشهاد بما صنعه الشيخ الانصاري ان يعالج اياً من هذه المشاكل، حيث انه وبقطع النظر عما يمكن تسجيله من ملاحظات على منهجه[1]، فإنه لايمكن ان نقارن بين انجازاته والمشروع الذي نلاحظه هنا، أذ أنه من الممكن ان يتم استنباط أحكام البيع وخياراته بل وسائر أحكام الفقه من الكتاب والسنة، ولا يمكن في نفس الوقت ان نستنتج أي قضية رياضية او اقتصادية منها، خاصة اذا لاحظنا ان موضوعات الفقه تقع في نطاق العلوم المعيارية (Normative) بينما الموضوعات التي تلحظ في ذلك المشروع هي بأسرها تقع في دائرة العلوم الوصفية (Descriptive).

ثانياً: في تلك العلوم التي تنتج عن العملية المذكورة، كيف لنا تقديم تبرير معرفي والبرهنة على موضوعات العلم وقضاياه؟ فإذا اقتصر منهج البحث والاستدلال على الكتاب والسنة فقط فإن هذه العلوم ستتحول جميعها إلى علوم نقلية مما يعني عدم امكان جعلها بديلاً للعلوم العقلية والتجريبية التاريخية، اذ ان الاخيرة تمتلك مناهج بحث وتقييم عامة لا تتقيد بالدين ولذلك فهي مؤهلة لأن تطالب الجميع بقبول معطياتها، بينما العلوم التي يفرزها ذلك اللون من الأسلمة انما تستند إلى دين محدد ولذلك فهي

(1) اوردت جملة من الاشكاليات الموجودة في المنهج التقليدي في محل آخر، يلاحظ: مجلة نقد ونظر، السنة الثالثة، العدد الرابع، خريف 1997، ملف (فلسفة الفقه).

لا تستطيع ان تخاطب سوى اتباع الدين هذا فقط.

أمـا لـو تـم اعتمـاد منهج البحث العقلي أو التجربـي أو التاريخي فعلى حد تعبير هانس ريشـنباخ (Hans Reichenbach) فيلسـوف العلم الالماني (1891 –1953) لن يمكن توظيف الكتاب والسنة إلا في مستوى الفرضية او سياق الاكتشاف دون مستوى البرهنة والتبرير المعرفي، ومن الواضح ان المستوى الأول يمكن فيه ان نستفيد من سائر المصادر ولا ينحصر ذلك في الكتاب والسنة، لكن هذا المستوى لن يحول العلم إلى علـم دينـي بـل يظـل كون العلم دينياً أو عقلياً أو تاريخياً أو تجريبياً بحاجة إلى توظيف المرجعية والمصدر المعرفي المعين في المستوى الثاني أي مستوى البرهنة والاثبات.

ثالثاً: لو اسـتطعنا عبر الاسـتناد إلى الكتاب والسـنة ان نقدم نسخة إسلامية لسائر العلوم، فماذا سـتكون فائدة القوى الإدراكية التي وهبها لنا الله أو الطبيعة؟ خاصـة مع الالتفـات إلـى دعـوة الكتاب والسـنة وتوصـياتهما بالتدبر والتفكيـر والتعقل، إذ كيف سنفسر ذلك حينئذ؟.

رابعاً: تدلل نفس المبادرة إلى انتاج نسخة إسلامية من العلوم الموجودة على ان اصحاب المشروع لا يرتضون العلوم تلك أو قسماً منها على الاقل، ولذلك من الوارد جداً ان سـائر النظريات التي سـتظهر في النسـخة الإسـلامية او قسـم منها سيتقاطع مع نظريات العلوم الموجودة، فماذا نصنع حينئذ وبأيها علينا ان نأخذ؟.

وأنما يكون هذا التسـاؤل اكثر خطورة وجدية حين لا نمتلك رؤية اخصـائي في فلسـفة العلـم أو الاتجـاه الذرائعي أو التوافقـي او البراغماتي أو العملي أو بتعبير جون ديوي، لا نكون في مستوى اختباري تجربي، وإنما نعتقد أن مسألة الصدق والكذب للقضايا والنظريات هي أمر جدي ولا يقبل غض النظر.

وسيجاب على ذلك بالطبع بأن معالجة هذا التعارض تكون بالانحياز إلى النسخة الإسـلامية علـى اسـاس ان معطيات الوحي حقائق مطلقة وخالـدة، بينما تظل الحقائق العقليـة والتجربيـة والتاريخيـة اموراً لا تتمتع بالطابع القطعي الدائم وتحتاج إلى تقييمها على اساس الوحي.

لكـن علينـا ان نتنبـه إلى ان قضـية كون "حقائق الوحي مطلقة وخالدة" بنفسـها اضـافة إلى مقدمات هذه القضـية بأسـرها، هي من المعطيات العقلية أي انها سـتكون في ضوء الزعم المار حقائق مؤقتة غير قطعية! وحين يمكن التخلي عن سائر أو بعض المعطيات العقلية، فما هو المانع من رفض القضـية التي تؤكد اطلاقية معطيات الوحي وخلودها؟.

وحول المقومات الأربعة الأخرى للجامعة الإسلامية فسنكتفي بالحديث عن ثالثها

وهو المواد الدراسية، حيث بادر البعض من انصار أسلمة الجامعات والعلوم في العقدين الاخيرين وفي مختلف البلاد الإسلامية، إلى وضع وتأليف كتب دراسية تضمنت مادة علمية إسلامية تم تدوينها بمراعاة الضوابط والمواصفات اللازمة للمنهج الدراسي وفقاً لادعائهم، وتدلل الملاحظة الدقيقة لهذا النوع من الكتب على ان معظمها اعتمد المنهج الأول من الاحتمالات التي ذكرناها لمفاد الأسلمة.

(3)

ستتولى الآن معالجة الموضوع التالي: هل ان أسلمة الجامعات ممكنة؟ وقد ذكرنا سابقاً اهم مقومات وجود المؤسسة الجامعية، وبالطبع فإن الجامعة الإسلامية هي التي تشكلت سائر مقوماتها هذه على اساس الضوابط الإسلامية، وستواجهنا هنا قضايا نظرية ومشاكل في المستوى العملي تتوقف امكانية تأسيس الجامعة الإسلامية على معالجتها، وحيث ان تلك المعالجة على الاقل متعسرة وصعبةالى حد كبير ان لم نقل مستحيلة، فإن تأسيس النموذج الإسلامي للجامعة هو مستحيل عملياً او تواجهه مصاعب كبيرة على الاقل.

لأجل وضع المقومات الستة للجامعة طبقاً لتعاليم الإسلام وأحكامه، فلا مناص من الاستناد إلى الكتاب والسنة في ذلك واستنطاقهما. غير انه، ولسوء الحظ او حسنه، يناط تحديد موقف الكتاب والسنة ويتحدد بمن يتولى استنطاقهما حيث يؤدى ذلك إلى ظهور أجوبة متعددة لسؤال واحد وهو ما دعى إلى ظهور قراءات متعددة للإسلام. ورغم ان هذه القراءات يمكن تصنيفها إلى ثلاثة اتجاهات واسعة (الأصولية، وتيار التجديد، والتيار التقليدي)[1] فإنها أكبر من ان تحصى بسهولة وبشكل كامل.

السؤال الذي يطرح نفسه هو: إلى أي القراءات والاتجاهات سنلتجئ في تحديدنا للضابطة الإسلامية التي نضع على اساسها خصائص النموذج الإسلامي للجامعة؟. ويمكن ان نجيب على ذلك بأن الرجوع إلى الكتاب والسنة هو الذي يحدد لنا الصحيح من تلك القراءات والاتجاهات، غيرأنه يلزمنا الالتفات إلى ان ذات رجوعنا هذا إلى الكتاب والسنة يعبر عن ذات السبب في ظهور القراءات المتعددة للإسلام، ومايكون سبباً للاختلاف ليس بوسعه أن يكون عاملاً في تبديده.

ويمكن أن يقال اننا نلجأ في هذا إلى تلك الضرورات التي يجمع عليها المسلمون

(1) للإطلاع على وجوه الاشتراك والتقاطع بين هذه الاتجاهات الرئيسية في الإسلام، تلاحظ مقالتنا "حديث في حجم وطبيعة العلاقة بين الإسلام والليبرالية" في مجلة كيان، السنة التاسعة (آب – تموز) 1999، ص 12– 13.

كافة، بيد ان ضرورات الإسلام، ومع قطع النظر عن النقاشات التي يمكن ان تطال تحديد مفاهيمها ومصاديقها على السواء، ليست في مستواها الكمي والنوعي بالنحو الذي يوفر لنا إمكانية تحديد خصائص الجامعة الإسلامية.

ولعل آخر يقول ان من الممكن تشكيل لجنة تتألف من جميع الزعماء الروحيين ورموز الفكر الإسلامي، لتتولى ابداء الرأي حول مختلف الاشكاليات، على ان يكون ما تتفق عليه من رأي ذا طابع الزامي لجميع مسلمي العالم بما في ذلك ما يرتبط بخصائص الجامعة الإسلامية.

غير أنه يجدر القول هنا بأن ذات تأسيس لجنة بهذا المستوى ستكون له مكاسب عديدة أقلها ان الزعامات الإسلامية ستلتقي ببعضها وتجلس للحوار وتبادل وجهات النظر، والأخرى هي الحؤول دون تكرر الظاهرة المقيتة التي تتمثل بمن يطلعون علينا من آونة لأخرى ليمارسوا، لضيق أفقهم وضعف مستواهم العلمي، رمي الاخرين بالكفر والالحاد حيث يجعلون من انفسهم معياراً لفرز الحق من الباطل وتحديد الإسلامي وغير الإسلامي.

لكن مع كل ذلك نلاحظ في العالم المسيحي أيضاً ان الكاثوليك عمدوا خلال 1675 عاماً إلى تشكيل 21 لجنة عالمية ومع هذا فهم لا زالوا يعانون من عدم حصول اتفاق حول الضابطة في كون الرأي المعين مسيحياً او غير مسيحي، وحول المعيار الدقيق للكفر والإيمان والبدعة والفسق ولا يزال الباب مفتوحاً لديهم للبحث والمعالجة والنقاش والجدال.

ولا أظن ان ثمة فرقاً عميقاً بين العالمين المسيحي والإسلامي وأوضاعهما الفكرية والثقافية ليقول القائل بأن ذلك قياس مع الفارق ومن الممكن جداً حل جميع الخلافات في وجهات النظر من خلال تأسيس لجنة إسلامية عالمية.

ولنفرض الآن ان كافة الاختلافات قد تم حلها وحددت بدقة خصائص الجامعة الإسلامية، فإن التساؤل يبقى أيضاً حول ضرورة ان يلتحق شباب البلدان الإسلامية بذلك النموذج الإسلامي الذي صورناه، ويلتزموا بضوابط هكذا نظام تعليمي وتربوي؟ فهل ذلك لأنهم مسلمون أي ولدوا في بلدان إسلامية لأبوين مسلمين، ام لأن الجامعة الإسلامية تتمتع بقدر أكبر من الحقانية وهي نموذج اكثر عملية؟.

ان البناء على الفرض الأول يمكنه ان يواجه باعتراض الشاب المسلم الذي سيطالب بأن يكون له حق اختيار النظام التربوي والتعليمي الذي يشاء هو بعد أن لم يكن له الخيار في تحديد أبويه او مكان ولادته وزمانها. اذ ماهو الداعي لأن يستتبع الفعل غير الاختياري المزيد من الأفعال الأخرى غير الاختيارية؟ واذا اخترنا الفرض الآخر فعلينا حينئذ ان نتولى اثبات أحقية الجامعة الإسلامية وكونها عملية اكثر من

النماذج الأخرى.

ويمكن الاستعانة بما يعبر عنه برتراند راسل بوسائل الردع والترغيب في دفع الشباب إلى النظام الإسلامي في التربية والتعليم، ولكن الشأن في أن الوسائل الإقناعية اذا لم توظف في هذا الاطار فلا يمكن لعمليات الدفع تلك ان تتواصل كما لن يمكن تحقيق مكاسب عبر ذلك وهو الامر الاهم، وذلك لأن الفائدة من التعليم والتربية الدينية انما تتأتى بشكل اساسي حين يختارها المرء عن دراية وقناعة.

وتظهر هذه الازمة في ذروتها حين ننتبه إلى اننا في عصر الحداثة (Modernity) او غلبة الحداثة على الاقل، وتنقلنا هذه الحقيقة إلى الفقرة اللاحقة.

"علينا ان ندرك اننا دخلنا صراعاً مهماً، صراعاً مع رؤية نقدية غير دينية، ورؤية تحليلية لا تتبنى حقائق الوحي كقضايا معقولة دون تقييمها في معيار العقل الإنساني. أي انها تنكر وجود مصدر آخر للمعرفة الإنسانية غير العقل بشكل قاطع، وتسود هذه القاعدة الديكارتية على جميع الانشطة التي تعد عملية، ولذلك يلزمنا ان نقوم بتنظيم المفاهيم الدينية واثبات جدواها من خلال ممارسة التحليل ازاء شخصية الإنسان والمجتمع وسائر العلوم التي يكتسب الإنسان بفضلها المفاهيم".[1]

ان هذه المواجهة مع الرؤية النقدية اللادينية التحليلية التي تمثل رؤية إنسان الحداثة، هو امر صعب وفي والوقت نفسه تعبر عن مقدمة لا مفر من توفيرها لمن يريد تأسيس الجامعة الإسلامية حيث تلزمه بالدخول في الحوار والنقاش الجاد مع المفكر الديني غير المسلم والمفكر اللاديني أيضاً بل والمناهض للدين، حواراً يتوخى الحق ويتم في آفاق حرة. وعبر ذلك وحسب يمكن للمفكرين والباحثين المسلمين "ان يدركوا إلى أي حد تمثل نظرياتهم وآراؤهم اموراً يمكن ان تتقبل عقلياً ومنطقيا، والمواطن التي لا تزال أبحاثهم تعاني فيها النقص، وطبيعة ما يحتاجونه من جهود الإعداد والتمهيد النقدية الحديثة والأكثر تأثيراً، والمواطن التي لا تقبل أي لون من الوفاق والتعايش والتراجع".[2]

وجميع ذلك انما يعني ان على اصحاب مشروع الجامعة الإسلامية ان لا يستهينوا بالمعارف والدراسات الجامعية والانشطة البحثية للحداثة واللادينية او الليبرالية، وهنا – كما اعتقد – تبتلى فكرة تأسيس الجامعة الإسلامية بنوع من التناقض الموهم او الاشكالية، اذ لأجل تأسيس جامعة إسلامية قوية ومجدية لا بد من توفر جامعة غير إسلامية تتمتع بالرصانة وتنطوي على الجدوى.

(1) H. H. Bilgrami and S. A. Ashraf, op. Cit., p. 49.

(2) ibid, p 50.

(4)

فيما يرتبط بمستوى الضرورة أي الضرورة في تأسيس الجامعة الإسلامية، فلاشك ان جامعاتنا ونظمنا التربوية في كل العالم تعاني من عيوب وثغرات حقيقية ونواقص متعددة ويكفي في ذلك ان نطالع بدقة الأعمال المركزة ذات الطابع الإنساني لأشخاص نظير ايفان ايليتش وثيودور روزاك، لندرك أي صنف من البشر يتم اعدادهم في جامعات الحداثة وانظمتها التعليمية... اولئك الذين تتمثل ابرز صفاتهم في انهم لا يمتلكون أي غاية او هدف نهائي سوى مواجهة مايطرأ من المشاكل الاقتصادية والتقنية والاجتماعية ليوظفوا علومهم كوسيلة للاستعانة بها في تأمين حاجاتهم العاجلة والآجلة رغم المشكلة تلك.

فالنموذج المعاصر للتربية والتعليم ليس شيئاً سوى فن الصراع والغلبة في أحوال وظروف النزاع والعداوة التي نراها حولنا. وعبر هذا الفن يقومون بانتزاع حصتهم من حنجرة الديار التي حولهم ليتولوا صيانتها بالعض على النواجذ، فلا هدف متعالياً آخر وراء الاستجابة للحاجات والرغبات العاجلة او المؤجلة.

يقول جاك مارتين في نص حزين ومؤلم: "انني احب شباب هذا العصر واعتز بهم، وكلما اخذت في التفكير بظروفهم يتملكني احساس غريب مضطرب ومشوش... ان مستواهم الأخلاقي اجمالياً ليس بأقل مما كان عليه الجيل السابق رغم انهم اكثر تساهلاً كما هو واضح. انهم يمتلكون صدقاً وصراحة يبعثان على الاطمئنان وينشرح لهما الصدر... ذلك لأنهم جيدون ومنفتحون بشكل حقيقي، ويتمتعون ببعد في النظر وحرية وعفوية، وثمة في أعمالهم الشريفة وحتى غير الأخلاقية نوع من النقاء يشبه براءة الطيور والغزلان. لكنهم في واقع الامر يمرون بمرحلة انهارت فيها البنى المكتسبة للإرث الأخلاقي والديني حيث لا يزال الإنسان مشغولاً بالعبث في ميراثه... ان شباب هذا العصر يقف على مرتفع العدم".[1] ان كل هذا صحيح ولكن هل ينتج عن الاذعان بعيوب ونواقص النموذج الجامعي للحداثة ونظامها في التربية والتعليم، الإيمان بضرورة تأسيس الجامعة الإسلامية؟

أجل ولكن شريطة ان نثبت ثلاثة عناصر أخرى. احدها ان يكون هذا النموذج الإسلامي خالياً عن تلك الثغرات، والآخر ان لا يكون مبتلى بنقاط ضعف أكبر، وثالثها ان يكون هذا النموذج المتكامل المجرد عن النواقص خاصاً بالمفهوم التربوي والتعليمي في الإسلام دون ان تكون للمفاهيم الأخرى المسيحية او البوذية حصة فيه.

---

(1) Maritain, Jacques, Eduction at the crossroods, (New Haven: Yalc Universityf press, 1944), p. 86.

(5)

ان ماذكر حتى الآن حمل في اغلبه طابعاً نقدياً سالباً، ولا بد ان يكون القارئ الكريم قد توقع ان يسمع مقابل ذلك حديثاً إيجابياً، ولذلك اقدم فيما يلي جملة من الملاحظات الإيجابية بشكل صريح وموجز.

أـ ليس من الممكن او الضروري أسلمة العلوم والمعارف الوصفية والبشرية اذ أنها في هذه المرحلة لا تنطوي على عيوب ونواقص ذاتية لنحاول ان نطرح لها بديلاً. وكل العيوب والاشكاليات انما تتوجه إلى تيار الغلو العلمي(Sceientism) أي الرؤية المعرفية التي تزعم ان المنهج التجربي هو القناة الوحيدة للمعرفة الإنسانية (كما هو المفهوم الأرجح)، او تزعم ان ذلك هو المنهج الوحيد الذي يتوفر لدينا حالياً كقناة تعد مؤهلة للوثوق بها (كما هو المفهوم الاقل رجحاناً).

وهذا الغلو العلمي هو الاتجاه المعرفي الذي انتهى إلى اتجاه مادي على المستوى الانطولوجي ومعرفة الوجود أي بالقول بأن الواقع المادي هو الواقع الوحيد الذي ندركه ونرتضيه. وأدى في مستواه الابستمولوجي وبضربة واحدة إلى تدمير البناء الوجودي الضخم للكون وحافظ على طابقه الارضي فقط أي عالم الطبيعة.

والمسؤولية الملقاة على عاتقنا في هذا المجال هي ان نعمل في جامعاتنا على تنبيه الطلبة إلى ان ذلك الغلو العلمي المعرفي غير قابل لأن ننحاز له بشكل منطقي، وأن المرور من دائرة ذلك اللون من المغالاة المعرفية إلى المادية في فلسفة الوجود هو نقلة تحمل طابعاً سيكولوجياً غير منطقي، كما لا يمكن الانحياز منطقياً إلى المادية في فلسفة الوجود.

ب – اضافة إلى ما مر يلزمنا ان نكشف للطلبة ان العلم هو نشاط إنساني، وهو على عكس ما يتصور معظم الاشخاص الحداثويين، ليس نشاطاً محايداً يستند وحسب على العقل الهادئ الحذر والمنطقي الذي يستعين بمجموعة من القواعد ليكوّن من معطيات خاصة نتائج استقرائية تتحول إلى نظريات وفرضيات ستخضع آخر الامر إلى اختبارات حسية وتجربية.

وهذه هي الحقيقة بالغة الدقة التي ادركها كبار مؤرخي العلم كتشارلز غلليسبي[1] وجون. س. غرين[2] وتوماس كون[3]، وباحث في لغة العلم مثل ستيفن تولمن[4] وفلاسفة

---

(1) Gillispie, charles C., Gensis and Geology (New York,Harper Torch books, 1959).

(2) Greene,John C.,The Deathof Adam(Ames: Iowa state University press, 1959).

(3) Cuhn, Thomas, The structure of scientific Revolutions (chicago: Univer sity of chicago ress, 1962).

(4) Toulmin, stephen, Foresight and Understanding (New York, Harper Torch books, 1961).

علم نظير مايكل بولني[1] وبرنارد لونرغن[2] وفلاسفة ولاهوتيون مثل كارل رونر[3] وبول تيليتش[4]، وفطنوا اليها.[5]

يمارس العلماء انشطتهم عبر مختلف قواهم وليس بواسطة العقل وحسب، وهذه هي الحقيقة التي اذا تم ادراكها بشكل جيد فإن سطوة العلم وهيبته تتضاءل في اذهاننا وضمائرنا كي لا نكون عبيداً للعلم كممثل للمرجعية الموثوقة في دائرة الحقيقة والمعرفة.

ج – حينئذ، ستنتقل العديد من الموضوعات إلى خارج حدود البحث العلمي أي ان العلم لن يكون بوسعه الا الصمت ازاءها، وعلى الاقل كما يقرر هيوستن سميث ستكون القيم الذاتية والقانونية والاهداف والمفاهيم العالمية والوجودية... كل هذه خارج دائرة العلم[6]. وكان انشتاين يعترف حتى في المرحلة التي كان للقضايا العلمية موقع بارز في فلسفته، ان تلك القضايا تترك "المسائل الحياتية... على حالها".[7]

د – بقطع النظر عن ذلك ينبغي للطلبة ان يدركوا ان العقل الاستدلالي (Reason) ليس بالأمر السيّئ ابداً شريطة ان لا يتخلى عن رؤيته الشمولية الجامعة، وليست مشكلة إنسان الحداثة في اتباعه لذلك العقل وانما في انه لم يلتزم دوماً بذلك بل انه راح يمارس الكيل بمكيالين ازاءه، أي انه وبمجرد ان يواجه حقيقة يعجز عن تفسيرها في اطاره الفكري والعقلي، فإنه يسارع إلى انكارها او تجاهلها بدلاً عن ان يرى في ذلك مؤشراً على وجود خلل في اطاره ذاك.

هـ – ينبغي ان يصبح من الواضح لدى الطلبة ان علماء الدين والالهيات اذا لم يكن في وسعهم دوماً ان يدافعوا عن الدين بشكل عقلاني او يقدموا تفسيراً يتم قبوله بشكل منطقي للمفاهيم الاساسية للإيمان الديني، فإن فلاسفة العلم ايضاً يعانون من هذا العجز بنفس المستوى من الحيرة وعدم الاتفاق في اطار محاولة الاستيعاب الدقيق لما يطرأ في عملية البحث والاكتشاف العلمي. وليس لأي منا ان يتهم العلم بأنه غير منطقي

---

(1) Polanyi, Michael, Personal knowledge (New York, harper Toch books, 1964)؛ The Tacit Di men sion (Garden city, N. Y.: Doubleday Anchor, 1966)؛ and science, Faith and society (chicago: University of chicago press, 1964)

(2) lonergan, Bernard J. F. In sight (london: longmans, 1964).

(3) Rahner, karl, spirit in the world, tr. Willam Dych (New York, Harder and Herder, 1968)

(4) Tillich, Paul, uysearch for Absolutes (New York, simon and schuster, 1967).

(5) see Gilkey, iongon, Religion and the scientific Future (MUPIROSE, 1981).

(6) see Smith, Huston, Beyond the post _ Modern Thought, (Illinois: auest Book, 1996), PP. 84_ 90؛ and his Forgotten truct, (New York, Harper and Row, 1976), PP. 14 - 17.

(7) الفقرة 6052 من رسالته المنطقية الفلسفية.

أو دون جدوى على اســاس الصـعوبة التي يواجهها في اعداد تفسـير دقيق وموسع لبنية العلم النظري، فكيف يسوغ لنا ان نبرر هكذا استنتاج ازاء الدين؟[1].

و- يتمثـل الامـر الـذي يجمع بين هذه الملاحظات وتلـك التي لم نتطرق اليها، هـو أنهـا فـي الوقـت الذي تعترف بأهمية العلـم فإنها تؤكد وتعلن ضـعف رؤية العلم للكون وأزمة اتجاه المغالاة في العلم مما يعبر عن اسـاس الأزمات التي تواجه إنسـان الحداثة.

ز- وأمـا الجامعـة، فإننا في اشـد الحاجة اليوم إلـى جامعة تهتم بالابعاد المعنوية، ويمتلـك طلبتهـا مفهومـاً عن عالم الوجود اوسـع من عالم الطبيعة، ولا يرون وجودهم منحصراً في دائرة الجسم المادي. طلبة يدركون للعالم ولذواتهم معنى وهدفاً يوفر لهم فرصة ان يمنحوا ما يرونه في هذه الحياة وما يصنعونه كذلك، طابعاً موحداً ومنظماً، ليشـاهدوا قيم الأخلاق تتجسـد ولا يعتبرون أحداً سـواهم مسـؤولاً عما يواجهونه في الحياة... وأن لا يحرموا متعة الطمأنينة والسعادة والأمل.

---

(1) يلاحظ:

shapere, Dudley, philsophical problems of Natural science (New York, The macmillan company, 1967), PP. 1-29.

حيث حاول الكاتب بأسـلوب معبر وصـريح ان يعيد قراءة طيف واسـع من الاختلافات ونماذج الحيرة والشك لفلاسفة العلم في مجال بنية العلم الاساسية.

ان طبيعة الاسلوب العلمي ذاته، والالفاظ والمفاهيم النظرية (Theoretical Terms) للعلم، وحجم وكيفية اختبار الفرضـيات والنظريات العلمية، والجانب اللغوي أو الفلسفي لنظرية اوقانون علمي ما... كل هذه تظل كما يبدو في عرف فلاسفة العلم، من الاسرار.

الفصل الثالث والعشرون

الدين وتطلعات الإنسان

□ **هل ينبغي ان نسأل (ما هي توقعات الإنسان من الدين؟) أم (ما هي توقعات الدين من الإنسان؟) ولماذا؟**

■ هذان السؤالان (ما هي توقعات الإنسان من الدين؟) و(ما هي توقعات الدين من الإنسان؟) ليسا ممتنعي الاجتماع، حتى نضطر للسؤال أيهما نأخذ وأيهما نذر. كلاهما ممكن ان يطرح وفي آن واحد.

هنا من المهم جداً ان نحدد مرادنا من مفردة (الدين) لأن موضوع حوارنا برمته يدور حول (الدين). لا أتوخى طبعاً تقديم تعريف للدين، لأن ذلك عملية جد مستصعبة، من ناحية، وهي غير ضرورية وعديمة الفائدة، من ناحية ثانية. على ان الإعراض عن تعريف الدين مهما كانت أسبابه لا يعفينا من تحديد مرادنا من الدين، إذ بدون هذا التحديد سيتغلف حوارنا ومداولاتنا الفكرية بفضاء مضبب، لا يدل فيه أي اختلاف ظاهري على اختلاف حقيقي، ولا ينم أي اتفاق ظاهري عن اتفاق حقيقي، أي ان الحوار والتبادل الفكري لن يتم أساساً.

ما أرومه من الدين في إجاباتي عن الأسئلة المطروحة في هذا الحوار، هو مجموعة التعاليم والأحكام التي لا تعد حسب رأي الرسول الذي جاء بها واتباعه، من صناعة الذهن البشري، بل هي ذات مصدر إلهي، سواء كان هذا المصدر وحيانياً (كالإسلام) أو عرفانياً (كالبوذية). وعلى هذا فالشيوعية والليبرالية والأومانية(النزعة الإنسانية)، وهي مدارس قد تسمى ديناً في بعض الأحيان، لن تعتبر حسب مواضعاتنا واصطلاحنا ديناً، بسبب منابتها وتوجهاتها (وبالطبع فإن هذا الأمر لا يثبت ولا يدحض أي شيء على صعيد العالم الواقعي، ذلك ان المواضعات اللغوية ليس لها شأن بالعالم الواقعي نفياً أو إثباتاً). لو نظرنا للدين بهذا المعنى كانت الأديان الكبرى في زماننا هي: (الإسلام، المسيحية، اليهودية، الهندوسية، البوذية، الطاوية، الشنتوية، الجينية، والزرادشتية). ويمكنني القول ان مرادي من الدين في إجاباتي عن أسئلة هذا الحوار، هو في الغالب هذه الأديان التسعة.

□ **هل بإمكان المؤمنين بحقية نصوص دينية معينة، استخلاص الإجابة عن السؤال (ما هي توقعات الإنسان من الدين؟) من نصوصهم الدينية هذه، أم الصحيح هو انتزاع الإجابة من**

مصادر أخرى؟ ولماذا؟ وما هي هذه المصادر الأخرى إذا لم تكن نصوصاً دينية؟

■ يبدو ان المؤمنين بحقية نصوصهم الدينية لا يمكنهم الحصول على الإجابة من هذه النصوص، فنحن نعلم، وعلى نحو بعدي، وعن طريق مراجعة النصوص المقدسة لشتى الأديان، ان الإجابة عن السؤال (ما هي توقعات البشر من الدين؟) لم ترد في أي من هذه النصوص، وحتى لو وردت، فعلى الإنسان ان يفحص صحتها أو سقمها بواسطة النظر الداخلي[1]. على كل واحد من المتدينين ان يرجع إلى نفسه ويسألها: ما الذي يتوقعه من تدينه، أي من التزامه الشامل بالدين؟ وحينما نقول ان الإجابة ينبغي ان تستخلص من النظر الداخلي، لا يعني هذا ضرورة ان توقعات الإنسان من الدين مجرد شؤون شخصية[2]، بمعنى أنها لا تتسع للحجج والأدلة والنقض والتكذيب، بل من المتاح جداً ان تدل المشاهدات والإحصاءات على ان معظم المتدينين أو أكثرهم يتوقعون من الدين شيئاً واحداً، أو أشياء متشابهة.

نعم، يتسنى طرح سؤال آخر هو: ألا يمكن بالرجوع للنصوص المقدسة العثور على إجابة للسؤال (ماذا ينبغي ان تكون توقعات الإنسان من الدين؟) وبعبارة أخرى، إذا لم تكن النصوص المقدسة قد أوردت توقعات الإنسان من الدين، أفلم تعنى بتصحيحها وتعديلها؟ وبتعبير آخر أيضاً، ألا تشير النصوص المقدسة أي التوقعات البشرية من الدين محمود وأيها مذموم؟ ليس من المستبعد ان يكون الجواب عن هذه الإشكالية موجباً. أي ان النصوص الدينية بينت التوقعات التي يشبعها الدين ويستجيب لها، أو قل ان هذه النصوص قطعت على نفسها وعوداً، أو بكلمة أخرى لا تخلو من تسامح، أوضحت النصوص الدينية استعمالاتها[3] الصحيحة، وما يتسنى لها القيام به. ولكن حتى لو كان الأمر كذلك، ينبغي التوكيد ان الإنسان يقبل على الدين عندما لا تنجز الوعود التي قطعها الدين على نفسه بنحو أفضل في دوائر ومساحات أخرى.

□ **الإجابة عن السؤال (ما هي توقعات الإنسان من الدين؟) هل تتمخض عنها نتائج عملية وحسب، أم ان لها مردودات نظرية أيضاً؟ وللمثال هل لها تأثير في فهم النصوص المقدسة أم لا؟**

■ الإجابة عن هذا السؤال لها نتائج نظرية وعملية في نفس الوقت، وهي مؤثرة طبعاً في فهم النصوص الدينية. لو أخذنا فهم الأحكام والتعاليم الواردة في النصوص المقدسة بمعناه العام الذي يشمل العلم بمعنى الأحكام والتعاليم، والعلم بالأهمية النسبية لكل واحد من الأحكام والتعاليم مقارنة بسائر الأحكام والتعاليم، والعلم بجهاتها وعللها، وتفسيرها،

Introspection. (1)

Subjective. (2)

Function. (3)

عندئذ يمكن بقليل من التدبر الاستنتاج بأن توقعات كل فرد من الدين لها تأثيرات حاسمة في فهمه للنصوص المقدسة. وطبعاً هذا لا يعني ان التوقعات من الدين ستؤثر في كل واحدة من العبارات الدينية بلا استثناء، ولكن يتسنى القول على نحو الموجبة الجزئية ان فهم الكثير من العبارات والقضايا الدينية رهن بتوقعاتنا من الدين.

□ **ما هي توقعات الإنسان من الدين برأيك؟**

■ نجد أنفسنا نحن البشر غارقين في هذه الحياة الدنيوية وسط أحوال وظروف غير ملائمة، فالحياة الدنيا زاخرة بالآلام والمحن الجسمية والروحية، فردية كانت أو جماعية. وهذه الحقيقة بديهية لنا جميعاً إلى درجة ان أحداً لا يناقش فيها، وبالتالي لا يرى أحد أنه بحاجة إلى البرهنة عليها، بل يتسنى القول ان أي شرح أو إطناب أو تفصيل في هذا الباب لن يضيف شيئاً إلى معارفنا ومعلوماتنا، بل وقد يقلل من درجة وضوح هذه الحقيقة الشاملة الأبدية وظهورها. يمكن تقسيم الحوادث[1] المؤلمة في الحياة إلى صنفين:

أحدهما: الحوادث المؤلمة الممكنة التغيير أو المحو.

والثاني: الحوادث غير القابلة للتغيير.

أما الصنف الذي تنتمي له هذه الحادثة أو تلك، فهذا منوط تماماً بالزمن الذي يعيشه الإنسان، وبتعبير أدق، منوط بمستوى التطور العلمي والفكري للبشرية في كل عصر. قد يكون تغيير بعض الحوادث المؤلمة غير متاح للبشرية في زمن من الأزمان، لكنه ممكن في عصر لاحق بفضل تطور العلوم والمعارف البشرية. وغني عن القول ان هذا لا ينتج لزاماً أننا كلما تقدمنا في الزمن وتطورت العلوم والفنون والمعارف والصناعات والوسائل، كلما قلت الحوادث المؤلمة في حياتنا. إذ من الممكن – وهذا إمكان وقع فعلاً – ان تقدم الزمن يغير بعض ما لم يكن قابلاً للتغيير سابقاً من جانب، ويختلق أموراً وأحداثاً مؤلمة غير معهودة من جانب آخر. أياً كان، ما برح الإنسان يعاني من محن وآلام وسيبقى كذلك يتقلب في ويلات يعجز عن محو أسبابها. الإنسان ينشد الحقيقة، ويؤلمه بشدة ان ثمة احتمالاً قوياً جداً لوقوعه في الخطأ والجهل والتوهم. والإنسان خيّر أو هو طالب للعصمة والبراءة، ويمضّه جداً احتمال ان يسوء سلوكه، وهو يطلب الإبداع والإنتاج، ويزعجه بشدة ان لا يجد الفرصة للقيام بالكثير من الأعمال، وهو ينزع إلى الخلود، وتؤلمه حقيقة الموت (الجسماني) أشد الألم، ثم أنه صاحب نزعة للاستزادة، وبكلمة ثانية أنه يطلب اللانهاية، لذلك تسبب له النواقص والقيود الكثير من المضض والضيق، وهو متوحد، وشعوره بالتوحد يؤلمه، كما يزعجه جداً ان يرى أرصدته الأولية التي جاء بها إلى الوجود أقل من أرصدة الآخرين، ومن ذا الذي لا

---

(1) Facts.

يجد بين الناس من هو أفضل منه؟ هذه بعض أخلد وأبقى أسباب المحن الإنسانية، ولكن من جهة أخرى فإن هذه المحن الباقية ببقاء عللها، رغم أنها غير زائلة، بيد أنها قد تغدو ممكنة التحمل. وتحمل الألم هنا معناه ان ما يبدو على صعيد ما، وفي طبقة من طبقات وجود الإنسان، ألماً وأمراً سلبياً، قد يكون على صعيد آخر وفي طبقة أعمق وأجل، موضوعاً للرضا، بل وحتى الرغبة. على ان هذا الصبر على الآلام غير متاح إلا إذا قمنا بمعننة هذه الآلام وتفسيرها. فمعننة الألم والرضا عنه أو الرغبة فيه، سيان. الفارق بين شخص يجيع نفسه عامداً عالماً، وشخص يجوع بصفة غير اختيارية، وإنما اضطرارية، يكمن في ان الأول يعلم لجوعه وما يصاحبه من الألم معنىً مفهوماً، بينما الثاني لا يجد مثل هذا المعنى. ولهذا كانت قدرة الأول على الصبر والتحمل متناسبة مع عظمة المعنى الكامن في معاناته، وهي قدرة لا يتوفر عليها الثاني.

بعد هذه المقدمات، يتاح القول ان توقعنا نحن البشر من الدين، هو ان يضفي معنى على آلامنا ومحننا، أو على حياتنا بوجه عام. وبإضفائه المعنى على آلامنا، سيحررنا منها، ويأخذ بيدنا إلى الظروف الملائمة. من هنا لا نجانب الصحة إذا زعمنا ان توقع البشر من الدين هو نقلهم من أحوال سلبية موجودة إلى أحوال إيجابية مفقودة، وذلك عن طريق إضفاء معنى على حياتنا.

ثمة هنا جملة من النقاط جديرة بالإشارة:

أولاً: بالنظر إلى تصريحات بعض الباحثين في دراساتهم المقارنة للأديان، بأن نقطة الانطلاق في البوذية هي المعاناة والألم، بينما نقطة الشروع في المسيحية هي الذنب والمعصية، وفي الإسلام والهندوسية (أحدث وأقدم الديانات) يشكل الإنسان نقطة الانطلاق[1]، وبالنظر أيضاً إلى تأكيدات البوذية على طريق الخلاص من الآلام، قد يبدو ان الإجابة التي سقناها لسؤال (ما هي توقعات الإنسان من الدين؟) تتناغم مع التوجه البوذي، ولكن فضلاً عن ان الحق ليس شرقياً ولا غربياً، وأن مجرد إرجاع الإجابة إلى البوذية مثلاً لا يفيد سقمها (أو صحتها)، ينبغي الالتفات إلى ان اختلاف البوذية عن سائر الأديان يعود في جله إلى مصدر الألم وسبيل الخلاص منه، وليس إلى الألم نفسه.

ثانياً: يجب ان لا ينصرف الذهن إلى أنه مادام توقع الإنسان من الدين هو إضفاء معنى على الحياة، لذا كانت الكثير من الأحكام والتعاليم المدرجة في الكتب المقدسة لمختلف الديانات زائدة وغير ضرورية، ولا صلة لها بإضفاء معنى على الحياة. إذ

(1) أنظر مثلاً: Schuon, Frithjof, Islam and the Perennial philosophy. Tr. by J. peter Hobson, 1976, p.55.

صحيح ان الأديان تتطرق لأسئلة من قبيل (من أين جئنا؟) و(إلى أين سنذهب؟) و(أين نحن؟) و(ماذا يجب ان نفعل ونكون في حياتنا الدنيا؟)، ولكن يمكن القول مع ذلك ان كل هذه الأسئلة والقضايا مقدمات للإجابة عن تلك المسألة الأساسية حول معنى الحياة والآلام والمحن. نظرية التناسخ في الأديان الهندية على سبيل المثال تحاول تبرير الاختلافات الفاحشة بين البشر عند ولادتهم (إنسان يولد بجسم سليم، ودرجة ذكاء عالية، لوالدين عطوفين، ذوي دخل كبير، في مجتمع متقدم مرفه، بحيث توضع كل كنوز الثقافة الإنسانية تحت تصرف هكذا شخص، يكون لهذا السبب حراً بدرجة كبيرة في اختيار أسلوب حياته. وشخص آخر يولد بجسم عليل، ونصيب ضئيل من الذكاء، لأبوين غير عطوفين، ذوي دخل منخفض، وثقافة واطئة، في مجتمع قد يدفع ذلك الشخص باحتمال كبير إلى الجريمة، ويهدده بموت مبكر مفجع.هل من العدل ان يولد هذان الشخصان بأرصدة أولية متفاوتة إلى هذا الحد؟ إذا كانت هنالك نفس جديدة تخلق مع انعقاد كل نطفة جديدة، هل يمكن اعتبار الخالق، وهو سبب كل المواهب غير المتكافئة بين النفوس، هل يمكن اعتباره رحيماً؟ كلما فكرنا أكثر في التفاوتات الفاحشة بين البشر عند ولادتهم، وتدبرنا إلى جانب ذلك بمبدئنا الديني نحن الغربيين، القائل ان الله هو الذي خلق الناس بهذه الأحوال والظروف المختلفة، كلما اقتربنا أكثر من الاقتناع بأن هذا الوضع ينطوي على كثير من الإجحاف واللاعدل)[1].

تقول نظرية التناسخ في سياق تبرير هذه التباينات المذهلة: (جميعنا كانت له حياة سابقة، وحالنا الراهنة نتيجة مباشرة لتلك الحياة السابقة. وإذن ليس ثمة أي عبثية أو فساد أو اضطراب أو جور فيما نلاحظه من تفاوتات بين مصائر البشر، وإنما القضية مجرد علل ومعلولات، فنحن اليوم نحصد ما زرعناه في الماضي. ذاتنا الأصيلة تبقى على مدى الحياة المختلفة وتولد من جديد مرات ومرات، أو أنها تقبل التناسخ، وأفعالها في إحدى مراحل هذه الحياة تحدد مصيرها في الحياة اللاحقة).[2]

لا نريد الخوض في قابلية هذا الحل على الإقناع، أحاول فقط التأشير إلى ان معالجة قضية (من أين جئنا؟) قد تخدم معننة أحد الآلام الأبدية للإنسان، وهو الألم الناتج عن مشاهدة التفاوتات في الأرصدة الأولية بين الناس. ونظرية الخطيئة الذاتية أو الفطرية في الديانة المسيحية تفسر بدورها بعض آلامنا ومتاعبنا الأخرى.

ثالثاً: من المعروف ان معننة الدين لآلامنا ومصائبنا وحياتنا تمثل جزءاً من مسألة معنى الوجود، يتعلق بوجودي وحياتي أنا الإنسان، لا بذلك الجزء من المسألة المتعلق

---

(1) Hick, John H., philosophy of Religion, 3rded., prentice–hall, Inc., 1983, pp.133–4.

(2) (Ibid, p.134).

بعالم الوجود على نحو العموم. بتعبير أدق، مقصودنا الأصلي هو معننة حياتنا، وإذا تطرقنا أحياناً لمعنى سائر أجزاء الوجود، فمن باب العرض، وبالمقدار الضروري لمعالجة المسألة الأصلية.[1]

رابعاً: يتجلى مما مضى، أحد وجوه التباين بين شأن الدين ووظائفه وشأن العلم ووظائفه، فمن شؤون العلم والفنون والصناعات والآلات الناتجة عن العلم، أنه يقضي شيئاً ما على بعض أسباب الألم ومصادره، بيد أنه لا يستطيع إضفاء معنى على الآلام والمحن القائمة ليجعلها ممكنة الهضم والاستساغة، فهذا هو حسب ظني ما يتوقعه الإنسان من الدين. من جانب آخر، لا يتوقع الإنسان من الدين ان يقضي على كل الآلام في الحياة، والدليل على ذلك في أقل التقادير هو أننا إذا استعرضنا التاريخ نجد ان الدين لم يقدم أحياناً على هذا الشيء، أو أنه لم يفلح في تحقيقه، ما أدى إلى إعراض الناس عن الدين.

- □ **ما هو مناط حقية الدين؟ وهل تكفي حقية الدين لأن يكون مقبولاً؟ وان لم يكن الحال كذلك فما هي الشروط الأخرى اللازمة؟ وعموماً كيف يتسنى التأكد من حقية دين من الأديان؟**

- ■ السؤال (ما هو مناط حقية الدين؟) قد يفهم بهذا المعنى (ما هو معنى حقية الدين أساساً؟) في معرض الإجابة ينبغي القول: أحياناً يراد بحقية الدين ان يكون مصدره إلهياً، ولا يكون ثمرة الكشف والجعل البشري، ان على المستوى الفردي، أو على المستوى الجماعي. وتارة يراد بحقية الدين أنه مطابق للواقع، أي أنه يتمتع بصدق منطقي. وفي أحيان أخرى قد يكون المقصود ان الدين يلبي توقعات الإنسان.

بالمعنى الأول ينظر للدين قبل كل شيء كرسالة، حقيتها في ان تكون عين ما قاله أو كتبه المُرسِل، من دون أي تدخل أو تصرف من الرسول. اما المعنى الثاني فله قبلية تقول ان كافة الأحكام والتعاليم الدينية عبارات ترصد الواقع وترويه، أي أنها (قضايا) بالاصطلاح المنطقي. وفي المعنى الثالث رسمت للدين وظيفة معينة. وبحسب قيام الدين بوظيفته أو عدم قيامه، يعد ديناً حقاً أو مزيفاً، كما لو رسمنا للذهب وظيفة محددة، وكلما عرضوا علينا شيئاً بصفته ذهباً نظرنا إلى تمكنه من تلك الوظيفة أو عدم تمكنه، لنعرف هل هو ذهب حقيقي أم مزيف.

إذا كنا نقصد من الله موجوداً ذا علم مطلق، وقدرة مطلقة، وخير مطلق، يتسنى القول انه إذا أحرزت حقية الدين بالمعنى الأول، فهذا الإحراز يكفي لقبول ذلك الدين.

---

(1) للتفصيل في هذه النقطة راجع:

(Britton, Karl, philosophy and the Meaning of life, Combridge: Cambridge University press, 1971, chs 1 and 9).

كمــا يمكــن القــول أنه إذا أحرزت حقية الدين بالمعنى الثاني أو الثالث، فســوف يتبوأ ذلك الدين موضوع القبول. نعم، في باب المعنى الثالث لحقية الدين، ربما أتيح القول، بما ان تلبية التوقع حالة ذات مراتب، فمن غير المســتبعد ان لا يكتفي طالب الحقيقة بتلبية هذا الدين أو ذاك لتوقعاته، إنما ينشد معرفة هل يقوم الدين المنظور بمهمته هذه أفضل من سائر الأديان أم لا؟

□ **ما هو معيار كمال الدين؟ هل كمال الدين حالة ذات مراتب (على نحو ما توحي به عبارة أكمل الأديان)؟ وكيف يتسنى التأكد من كمال أحد الأديان؟**

■ إذا اعتبرنا الكمال صفة لشيء تحقق لنا الغرض المنشود منه، فلا شك ان الكمال لن يكون حالة ذات مراتب، ولا يمكن التحدث عن كمال أكثر وكمال أقل، لأن كل الأشياء لن تخرج حينئذ عن حالتين، اما ان يتحقق الغرض المنشود منها، وحينها ستكون أشياء كاملة، واما ان الغرض لم يتحقق، وهذا يعني أنها غير كاملة أو ناقصة. وبالتالي فإن حالة كل شيء ستتردد بين الكمال وعدم الكمال، لا بين كمال أكثر وكمال أقل. كما أننا لو اعتبرنا الكمال صفة شيء تترتب عليه كل الآثار المتوقعة منه، أو صفة شيء يتوفر على كل ما يحتاج إليه، عندها أيضاً لن يكون الكمال أمراً ذا مراتب. وعليه، في أي من هذه التفريعات الثلاث لا يجوز القول ان الدين A مثلاً أكمل من الدين B، أو ان الدين X أكمل الأديان، انما يجب القول ان الدين A كامل، والدين B غير كامل، أو ان الدين X هو الوحيد الكامل، وبقية الأديان ناقصة. مهما يكن، فإن كمال الدين في ان يلبي التوقعات التي يحملها الإنسان منه، وطريقة إحراز هذا الكمال (وزمان إحرازه) تختلف بحسب توقعاتنا من الدين.

فــي الوقــت ذاتــه، لا أســتبعد ان يكون المقصــود بكمال الدين الــوارد في بعض النصوص الدينية المقدسة، نفي التطور التاريخي للدين (بمعنى تطوره الاستكمالي على طول التاريخ) والذي قد نشهده مثلاً – وعلى الخصوص – في العلوم التجريبية. خذوا إليكم علم الفيزياء الحالي مثالاً، وقارنوه بعلم الفيزياء في القرون التاســع عشــر والثامن عشــر والســابع عشــر. من المرجّح جداً، ان لم نقل من المقطوع به يقيناً، ان تكون حصــيلة هــذه المقارنــة هــي الحكم بالتطور التاريخي لعلم الفيزيــاء. ومعنى هذا التطور التاريخي ان الفيزياء لم تكن كاملة في القرون السابع عشر والثامن عشر والتاسع عشر، ولأن وضع هذا العلم، في أغلب الظن بل وعلى نحو اليقين، سيتطور في القرن الحادي والعشــرين والقــرون اللاحقــة أكثــر مما هو عليه الآن، لذا فالفيزياء في القرن العشــرين ليست بالكاملة أيضاً. والنتيجة هي ان الحكم على الظاهرة بأنها متطورة تاريخياً، حكم عليهــا بعــدم الكمــال في كافة أطوارها التاريخية. وبالتالي فالقول بكمال الظاهرة بمثابة نفي قابليتها للتطور التاريخي، وربما كان المراد من كمال الدين نفي تطوره التاريخي.

ومن المعلوم ان نفي التطور التاريخي للدين، لا يفيد على الإطلاق نفي ازدياد أتباعه، أو تأصل شوكته وقدرته، أو ما إلى ذلك من أمور.

□ **هل يجب ان يأخذ الدين مصالحنا ومفاسدنا فقط بنظر الاعتبار، أم عليه إيلاء أهمية لرغباتنا وميولنا أيضاً؟ وفي الحالة الثانية هل يمكن الجمع بين الأمرين، وكيف؟**

■ لنأخذ (المصالح) في هذا السؤال بمعنى الأمور التي تفضي إلى منفعة الإنسان، وطبعاً سيكون المراد من (المفاسد) الأمور التي تؤول إلى ضرر الإنسان (بالرغم من ان المراد من مفردات "تؤول إلى" و"المنفعة" و"الضرر" لا تخلو بدورها من غموض). وإذا كان المقصود من الرغبة وعدم الرغبة نوعاً خاصاً من الشعور بالرضا أو عدم الرضا عن وضع معين، ناجم عن عدم التدبر والتروي في نتائج هذا الوضع المعين وآثاره، ينبغي القول ان الدين غير ملزم بالنظر لرغباتنا واستيائنا نحن البشر، ويجب ان يلاحظ مصالحنا ومفاسدنا وحسب.

أما إذا كان المراد من الرغبة وعدم الرغبة، الجانب العاطفي[1] من نفوسنا، مقابل جانبها العلمي[2]، وهو ما ينقسم بدوره إلى قسمي (اللذة والألم) و(الإرادة) (مع أني لا أخال ان هذا هو مرادكم من السؤال) يتوجب القول أنه لا مندوحة أمام الدين من الاهتمام بهذا الجانب من روح الإنسان.

وللإيضاح أقول: كما ان روح الإنسان خلقت بحيث يمكنها العلم ببعض الأمور ولا يمكنها العلم بأمور أخرى، كذلك يمكنها إصابة اللذة (أو الألم) من بعض الأمور، وليس بوسعها ذلك من أمور أخرى. ولا محيص من ان بعض الأشياء يمكن ان تغدو متعلقة إرادة الإنسان، وبعضها لا يمكن، أي ان الإنسان يعاني من النقص في جانبه العلمي وفي جانبه العاطفي على السواء. لا يمكنه معرفة كل شيء[3]، ولا يمكنه إرادة كل شيء. كلامنا هنا عن ان الدين لا مناص له من العناية بالثغرات العاطفية التي تحكم الروح الإنسانية، بل يجب عليه ان لا يتغافل عن ما يحبه أو لا يحبه الإنسان حسب مقتضى بنيته وتركيبته العاطفية، وأن يأخذ بنظر الاعتبار حيثياته الروحية في ما يوجهه له من أحكام وأوامر ونواه، حتى لا يكلفه ما لا يطاق. بهذا المعنى ينبغي على الدين ان يأخذ مصالحنا ومفاسدنا بنظر الاعتبار، وكذلك رغباتنا الطبعية والطبيعية. والجمع

---

(1) Emotive.

(2) Cognitive.

(3) وهذا موضوع خضع مؤخراً لدراسات ونقاشات عدة، منها (هل ثمة شيء خارج نطاق الفهم البشري) (Can Any thing be Beyond Human Understanding?) بقلم كاي نيلسن Kai Nielson من كتاب Tessin, Timothy and Mario Von der Ruhr (ed), philosophy and the Grammar of Religus Belief, (St Martin`s press, 1995).

بين هذين ممكن عن طريق تقديم صورة للوجود تكون فيها مبررات المصالح والمفاسد واضحة، بنحو يخلق الوعي اللازم لدى الإنسان. فلو وعينا ان شيئاً ما هو من مصلحتنا أو هو مفسدة لنا، أي أنه يؤول إلى منفعتنا أو ضررنا، عندها سننجذب إليه أو ننفر منه. هذه من الحالات التي يمكن القول فيها: ما لم يكن الدين إنسانياً، لن يكون الإنسان دينياً.

□ **هل جاء الدين في الأساس للسعادة الدنيوية، أم للسعادة الأخروية، أم لكليهما؟ وما هو الدليل؟ إذا كنتم ممن يذهبون إلى الشق الثاني، فكيف يتسنى الجمع بين السعادتين؟**

■ الواقع ان كلمة (السعادة) تفتقر إلى الوضوح في معناها، وهذا ما يحول دون تقديم إجابة حاسمة لهذا السؤال. غالباً ما تستخدم هذه الكلمة كمعادل للمفردة اليونانية Eudaimonia، والمفكرون اليونانيون أنفسهم لم يتفقوا على مفهوم هذه المفردة وتحديد مصاديقها. ويكفي ان نلقي نظرة على ما وصلنا من أعمال مفكرين نظير ديمقريطس[1]، وأفلاطون، وأرسطو، وسنكا[2]، وأفلوطين، ليتجلى لنا ما بينهم من خلافات وتناشزات على هذا الصعيد. بعضهم (بمن في ذلك ديمقريطس) لم ير للخيرات والأنعم الخارجية كالثروة، دوراً في تكوين السعادة وتحقيقها، والبعض رأى مثل هذا الدور. وفريق (كأفلاطون مثلاً) عرف السعادة بأنها (أفضل الأحوال الممكنة في الحياة)، وفئة أخرى وجدت هذا التعريف انتزاعياً وذا صبغة عمومية أكثر من اللازم. وثمة جماعة – منهم أرسطو الذي عرف السعادة بأنها (الخير العملي الأعلى للبشر) – أكدت ان السعادة هي الغاية والهدف المطلوب لذاته، بينما ذهبت جماعة أخرى (كالرواقيين) إلى أنها آلة أو وسيلة مطلوبة لغيرها. طائفة من المفكرين اليونانيين (منهم أفلاطون) رأوا ان الحياة العادلة مصداق للحياة السعيدة، وطائفة أخرى قالت: ان الحياة السعيدة هي تلك المقترنة بالتعقل والتأمل، وهناك مجموعة من المفكرين والفلاسفة كونت لنفسها تصوراً للسعادة تبدت معه السعادة الأخروية الواردة في السؤال وكأنها (متناقضة الأجزاء)[3]. ولا تفوتنا الإشارة إلى نقطة شيقة، هي أنني في حدود معلوماتي، لم أجد تفكيكاً بين السعادة الدنيوية الآنية والسعادة الأخروية الأبدية في أي من كتب الفلاسفة ورسائلهم ومقالاتهم قبل القديس أوغسطين[4].

لهذا من الأفضل بغية الإجابة عن سؤالكم، الاتفاق على ان السعادة (هي أفضل الأحوال والأوضاع الممكنة) وتقسيمها إلى سعادتين دنيوية وأخروية. ما نتغياه من

---

(1) Democritus.

(2) Seneca.

(3) Paradoxical.

(4) St. Augustine.

السعادة الدنيوية هو أفضل الأحوال الممكنة قبل الموت، وما نقصده من السعادة الأخروية هو أفضل الأحوال الممكنة الوقوع بعد الموت. وبوسعنا ان نصنف السعادة الدنيوية بدورها إلى سعادة مادية وأخرى معنوية.

ما أرومه من (السعادة الدنيوية المادية) هو ما يسمى اليوم بأعلى مستويات الحياة[1]. ويشمل مستوى الحياة الأمور التي تزيد من الرفاه، فكلما زادت ثروة الشخص أو العائلة أو الجماعة ودخلها، وبضائعها الاستهلاكية والخدمية، وكلما كانت نسبة وفيات الأطفال أقل واحتمال بقاء المولودين على قيد الحياة أكثر، وكلما كان مقدار الطاقة والبروتينات الحيوانية المستهلكة أكبر، وعدد أسرّة المستشفيات وعدد الأطباء بالقياس إلى عدد السكان أكثر، وكلما كانت ظروف السكن أفضل، وعدد المتعلمين أكبر وعدد الأميين أقل، وكلما كانت قدرة الشراء والادخار أكبر، وكلما قلت ساعات العمل الأسبوعية وتحسنت ظروف العمل، وكلما ازداد استهلاك الكهرباء والفولاذ، و... الخ، كلما ارتفع المستوى المعيشي والحياتي. نظراً لهذا المعنى الجديد لمستوى الحياة، يجوز القول ان الدين في أساسه لم يأت للرفع من مستوى الحياة، فليس هذا من اختصاصه أو وظائفه إطلاقاً. في الحضارة الحديثة، وهي حضارة دنيوية[2]، يتبدى مستوى الحياة المعيار الوحيد الذي ينظر إليه بجد في التقييمات، ويولى أهمية وعناية حقيقية. ولكن، أخال ان للحضارة الدينية مرتكزات ومعان ومقاصد أخرى.

وأقصد بالسعادة الدنيوية المعنوية، العدالة، والحرية، والنظام، والأمن على المستوى الجماعي، والرضا الباطني (الذي يشمل السكينة والأمل والبهجة) على المستوى الفردي. ولا مراء ان السعادة الدنيوية المعنوية بهذا المعنى، لا سيما في شقها الخاص بالأحوال الفردية، أي الرضا الباطني، مما يدخل في اهتمامات الدين وشؤونه، بالرغم من ان بعض المفكرين كاللورد نورث بورن[3]، يعتقدون أنه حتى هذه السعادة تعد ثانوية من وجهة نظر الدين.

أما السعادة الأخروية التي تسمى أيضاً فلاحاً، ونجاة[4]، وخلاصاً[5]، وما شابه، فهي من أهم ما تشدد عليه الأديان التقليدية، وهي الخير الأعلى والغاية القصوى التي تقدمها هذه الأديان.

هنا ثمة نقاط جديرة بالتنويه: ينبغي ان لا نقع في سوء فهم يجرنا إليه ما ذكرناه

(1) Standard of life or living.

(2) Secular.

(3) Lord North borne.

(4) Salvation.

(5) Liberation

حول مستوى الحياة، فنستنتج ان الحياة في إطار ثقافة أو حضارة دينية تقليدية تقتضي غض الطرف بطريقة صوفية عن مواهب الدنيا وأنعمها، أبداً، ما من موهبة أو نعمة ممنوعة من حيث هي طيبة وباعثة على اللذة.

لباب الكلام هو:

أولاً: ليس هدف الدين رفع مستوى الحياة بمعناه العصري الحديث.

ثانياً: إذا طلبنا النعم الدنيوية، اما لذاتها، وليس كمقدمة لإحراز أمور أرقى وأسمى، واما لأنها من حقوقنا ولم يجد بها أحد علينا، واما ان لا نكون مستعدين لشيء من التضحية لقاءها، في أي من هذه الحالات الثلاث، تنقلب هذه النعم والمواهب إلى أصنام تأسرنا وتستعبدنا وتهدي لنا التدني والانحطاط بدل ان تمنحنا التسامي والارتقاء. فمن وجهة نظر دينية ليست قداسة الشيء أو صنميته في شكله الظاهري على الإطلاق، إنما ترتبط ارتباطاً وثيقاً بطريقة استخدامنا لذلك الشيء، وتصوراتنا عنه.

أضف إلى ذلك ان اعتبار هدف الدين رفع مستوى الحياة، ما هو في الواقع إلا واحدة من نتائج إقحام الرؤية العلمانية غير الدينية في الشأن الديني، والهبوط بالدين إلى شكل من أشكال المسالك أو الإيديولوجيات، تتنافس مع باقي المسالك والإيديولوجيات الدنيوية للوصول إلى هدف مشترك هو تحقيق الرفاه للنوع الإنساني. ولا نجانب الصواب إذا قلنا انه غالباً ما تطرح أهداف الدين اليوم على أنها تحقيق كامل لمطامح دولة الرفاه[1]. وأظن ان كافة المسالك والإيديولوجيات غير الدينية تعلم جيداً ان الدين الذي يعد هدفه تأمين رفاهية البشر، إنما هو دين فقد مبررات وجوده، وسيذوق لا محالة طعم الخسارة المر في منافسته لها.

وأخيراً، ومن باب الشيء بالشيء يذكر، أقول أنه لابد من التمييز بين أمرين:

الأول: هل من المستحسن اعتبار رفع مستوى الحياة هدفاً رئيساً للإنسان في حياته أم لا؟

والثاني: هل هذا الرفع من مستوى المعيشة والرفاهية هو هدف الدين أم لا؟

لم تكن لنا هاهنا أية علاقة بالموضوع الأول، لذلك لم نتطرق له نفياً أو إثباتاً. إنما كلامنا برمته كان عن الموضوع الثاني. وبتعبير آخر، لم نتوخ في هذا المقال المفاضلة بين المدارس الدينية وغير الدينية[2] إنما أردنا فقط ان لا نخلط بين مبادئ هذين السنخين من المدارس ومقاصدهما.

□ **هل توافق على تقسيم الدين إلى قشور ولباب، أو حجاب ولباب، أو جوهر وصدف؟ أم**

---

(1) Welfare state.

(2) Profane.

تعتبر ان كل أجزاء الدين ومكوناته متساوية القيمة والأهمية؟ وإذا وافقت على التقسيم، فهل ترى الأديان مشتركة في اللباب؟ وإذا كان الأمر كذلك فما هو اللباب المشترك بين جميع الأديان؟ وإن لم يكن، فما هو لباب الدين الإسلامي على الأقل؟

■ ما من ريب ان أجزاء الدين الواحد غير متساوية. في الدين سلسلة تعاليم تطرح على شكل (عقائد) و(أساطير) لتوفير المعلومات والمعرفة حول عالم الوجود ومراتبه، والإنسان ومراتبه الوجودية، والموجود المطلق، وعوالم ما وراء الطبيعة، وعالم الطبيعة، وماضي الإنسان ومستقبله وحاضره، ونقاط ضعفه وقوته. كما توجد فيه جملة من الأحكام في إطار نظام أخلاقي وعبادي، تحدد الأفعال الإيجابية والسلبية، الصحيحة وغير الصحيحة، ما يجب وما لا يجب، ومسؤوليات الإنسان ووظائفه على صعيد علاقاته بالموجود المطلق، وبنفسه، وبباقي الناس، وحتى بالمخلوقات الأخرى، ويتم فيه تقييم الأفعال الظاهرية والباطنية للإنسان. لتلك التعاليم ولهذه الأحكام شؤون ووظائف معينة وهي مطلوبة لهدف محدد، فهي تتغيا إيجاد تغييرات في شتى مراتب الوجود الإنساني (والتي ربما أمكن القول انها أربعة: البدن، الذهن، النفس، والروح). على هذا يجوز القول ان إيجاد هذه التغييرات يمثل لباب الدين، وكافة أحكام الدين وتعاليمه التي تمثل مقدمات هذه التغييرات وشروطها، يعد بمثابة القشور مقارنة إلى ذلك اللباب. ومن الواضح ان بالإمكان تقرير حالات (قشور ولباب) داخل نطاق الأحكام والتعاليم ذاتها، فنعتبر بعضها قشوراً بالقياس إلى بعضها الآخر الذي سنعده لباباً. أما عن ماهية ذلك اللباب الديني، وهل لكافة الأديان لباب مشترك واحد أم لا؟ فهذه مسألة يتوقف حلها على دراسات واسعة ومعمقة في تاريخ الأديان وعلم الأديان المقارن. حتى الذين أكدوا وحدة لباب جميع الأديان، مثل الفيلسوف الألماني المعروف هيغل[1] (1770 – 1831) واللاهوتي الألماني شلاير ماخر[2] (1768 – 1834) والفيلسوف الأمريكي هاكينغ[3] (1873 – 1964) والفيلسوف الألماني اتو[4] (1869 – 1937) وعالم النفس الأمريكي يونغ[5] (1875 – 1961)، لم يتفقوا على هذا اللباب الواحد الذي تشترك فيه الأديان كافة. وكما يقول هاكينغ (الذي اعتبره صاحب مشاريع وطروحات هي الأكثر منهجية ومنطقية

(1) Hegel.

(2) Schleier Macher.

(3) W. E. Hocking.

(4) Rudolf Otto.

(5) Karl Gustav Jung.

بين مشاريع سائر الذاتيين[1] والقائلين بالوحدة المتعالية للأديان، الرامية إلى تحديد ذات الأديان ولبابها المشترك وفرزه الدقيق عن قشور الأديان وعوارضها) فإن اكتشاف الذات المشتركة للأديان ليس بالمهمة اليسيرة، ويضيف، وهو على حق، ان هذه العملية تتم عن طريق حركتين شائكتين، إحداهما السير باتجاه توسيع نطاق التجربة الدينية، والثانية السير باتجاه تعميقها. توسيع نطاق التجربة الدينية يتحقق حينما تتلاقى الأديان المختلفة وتتحاور وتكتشف وجوهاً جديدة من الحقيقة، وبفضل ذلك سيمكن اكتشاف وجوه تشابه الأديان وذاتها الواحدة المشتركة. اما تعميق التجربة الدينية، وهو ثمرة توسيع نطاقها إلى حد كبير، فمعناه ان يسعى الإنسان في إطار دينه الذي يعتنقه وفي ضوء الأوجه الجديدة التي يكتشفها للحقيقة، للبحث عن فهم أفضل لذات الدين. مجرد ان يتعمق فهمنا للدين، ونتوفر على تصور أفضل لذات الدين الذي نعتنقه، سيكون هذا عاملاً مساعداً لنا على اكتشاف ذوات الأديان الأخرى بسهولة ووضوح أكبر.

□ **كيف يمكن ان يتكيف الدين مع الأزمنة والأمكنة والظروف المختلفة؟**

■ يبدو من السؤال أنه يعني القضايا القيمية[2] للدين، أو قل قضاياه التكليفية[3]، وليس القضايا الواقعية[4] أو التوصيفية[5]. الواقع أنكم تسألون هذا السؤال: بالنظر لكل التحولات الواسعة الجذرية التي تراكمت على طول التاريخ في كافة الصعد الحياتية والفكرية للبشر، كيف يمكن لمجموعة من الأحكام، على افتراض أنها كانت مجدية ومفيدة في مقطع تاريخي معين، ان تزعم لنفسها التطابق والجدوى مع كل الأزمان والأصقاع والأوضاع الأخرى؟

ربما كان الجواب: صحيح ان التحولات والتطورات المذكورة أعلاه مما لا سبيل إلى نكرانه، إلا ان افتراض ثبات بعض الحاجات والمطاليب والأهداف، ليس بالفرض المحال، وإذا كانت مجموعة من الأحكام مختصة بتلبية تلك الحاجات والمطاليب والأهداف غير المتحولة، فلن يسبب ثبات هذه الحاجات أية مشكلة فكرية أو منطقية. مضى خمسة وعشرون قرناً على كونفوشيوس، ولا تزال تعاليمه هذه مجدية: (اختاروا المفردات بحيث لا تسبب أي سوء فهم) و(فكروا في ان تعرفوا أنفسكم، لا في ان

(1) راجع: Hocking, William Ernest, Living Religions and a world Faith (New York: Macmillan, 1940)

(2) Evaluative.

(3) Prescriptive.

(4) Factual.

(5) Descriptive.

يعرفكم الآخرون) و(لا تنقطعوا عن طلب الحقيقة والتعلم والتعليم). وإذن، مجرد ان كل مجالات الحياة الفكرية والعملية للإنسان قد تغيرت عبر الزمن، لا يثبت تعذر وجود توصيات وقضايا قيمية غير متغيرة، إذ من المحتمل ان تكون ثمة حاجات ومطالبات وأهداف ثابتة وراء كل التحولات والتغييرات، وهذه القضايا تختص بتلك الأمور الثابتة وتعنى بمعالجتها وتحقيقها. ما قيل لحد الآن هو فكرة واضحة لا تقبل الإنكار، لكنها في الوقت ذاته ليست بالمسألة المهمة الخطيرة. المهم هو فهم واكتشاف:

أولاً: ما هو بالتحديد الهدف أو الحاجة أو المطلب الذي صدر لأجله هذا الحكم القيمي أو ذاك؟

ثانياً: هل ما تزال هذه الحاجة أو المطلب أو الهدف قائماً في الحياة الإنسانية أم لا؟ حيث ينبغي الالتفات إلى ان مجرد القول بوجود أحكام قيمية تعنى بحاجات ومطاليب وأهداف ثابتة، ينبغي ان لا يجرنا إلى توهم صحة التمسك بأي حكم قيمي في أي زمان أو مكان أو ظرف، فتلك المقدمة الصحيحة لا تتمخض عن هذه النتيجة المغلوطة. الواقع ان كل دين قد يتوافر على أحكام قيمية لمعالجة مشكلات خاصة بزمن الصدور وظروفه الجغرافية والموضوعية الأخرى، لذلك فإن سحبها على الأزمنة والأمكنة والظروف الخالية من تلك المشكلات، لن يؤدي لسوى الجمود والتحجر.

والذي يبدو هو ان أتباع كل دين ليس أمامهم أكثر من طريقين: اما ان يتمسكوا بكلام[1] مؤسس (أو مؤسسي) دينهم وظواهر جميع أحكامه القيمية، من دون أية مرونة أو حركية، أو ان يشددوا على الخاصية التاريخية لدينهم، وعندئذ ينبغي ان يتخلوا عن دعاوى العالمية والشمولية التي كانوا يطلقونها لدينهم، واما أن ينادوا بأبدية دينهم وشموليته الزمانية والمكانية، ويكونوا على استعداد لتحمل تكاليف ادعاءاتهم هذه حتى تكون مسموعة ومقبولة لدى العقلاء. والتكلفة هي ان لا يقرروا لظاهر كل الأحكام قداسة وثباتاً، وإذا كان ولابد ان يتشددوا، فعلى روح[2] تلك الأحكام وباطنها لا على شكلها وحرفيتها. وبكلمة ثانية، ان كان ولابد من قدسية وثبات، فليقتصر ذلك على الرسالة[3] المضمرة وراء الألفاظ.

إن التوفيق بين الطبيعة التاريخية للدين، وشموليته، عملية غير ممكنة. ولا أتوخى في هذا المقام التطرق إلى: أي هذين الأمرين يجب الالتزام به؟ لكنني أشدد على ان

---

(1) Letter.

(2) Sprit.

(3) Message.

الالتـزام بكليهمـا فـي ان واحد غير ميسـور، وليس بوسـع اتباع الأديان سـوى اختيار واحد منهما.

إذا كان عالم الدين مؤمناً بعالمية دينه وشـموليته، فعليه ان يحيط إحاطة واسـعة ومميـزة بالأوضـاع والظـروف المجتمعيـة التي عاشـها مؤسـس الدين، والمشـكلات والأحوال التي سادت المجتمع آنذاك، والأحكام القيمية التي صدرت في تلك الظروف لمعالجة المشكلات والصعاب التي كانت تواجه المجتمع. وعن طريق إمعان النظر في تلك المشكلات والحلول المطروحة لمعالجتها يمكن اكتشاف الأهداف والغايات التي طمح مؤسس الدين إلى تحقيقها. بعد ذلك ينبغي على عالم الدين ان يتوفر على معرفة واسعة معمقة بأحوال مجتمعه الراهنة، وما يعانيه من مشكلات وصعاب، فيصدر بالنظر لأهـداف مؤسـس الديـن، أحكامـاً قيمية قد لا تتطابق حرفياً مع الأحـكام القيمية التي أصدرها مؤسس الدين، لكنها لا تحيد عنها قيد شعرة من حيث الروح والباطن، أي أنها تتمتع بذات الإيجابية والخير والحسن المتمثل بنقل الناس من الوضع السلبي الموجود إلى وضـع مفقود يؤكد مؤسـس الدين أنه إيجابي وحسـن. بهذه المنهجية يتجانس أداء عالم الدين مع ادعائه شمولية دينه وعالميته، وليس هذا وحسب، بل ويبقى وفياً مخلصاً لدينه ولمؤسس هذا الدين، لأنه لم يتخل مطلقاً عن أهداف ذلك الدين وغايات مؤسسه. امـا عالـم الديـن المتحجر فيصـب كل همه وغمـه وطاقاته على البحـث والتنقيب في النصوص الدينية المقدسة ليكتشف حلول المشكلات القديمة، وحينما يكتشفها يتوهم ان مهمته قد انتهت، ذاهلاً عن ان هذه المنهجية التي اتخذها لا تدحض ادعاءه شمولية الدين وحسـب، إنما تقعده هو تماماً عن خدمة دينه ومؤسسـه الذين يكن لهما طبعاً قداسة لا تدانيها قداسة، ذلك ان الخدمة هي الالتزام بالأهداف والغايات العليا، وليس التشبث بالأقوال والأفعال الصادرة في مقاطع زمكانية خاصة. ان التشدد والتطرف في التزام هذه الأمور المتزمنة هو عين التنكر للأهداف ونسيان الغايات الأساسية.

المنهجية المنطقية المعقولة تتبلور فيما يلي:

أ - بضم المشكلة القديمة إلى الحل القديم، يصار إلى اكتشاف الغاية من طرح ذلك الحل القديم.

ب - بضم الغاية المكتشفة إلى المشكلة الجديدة، يصار إلى اكتشاف حل جديد للمشكلة الجديدة.

ولا يفزعنا ان لا تكون الحلول الجديدة مختلفة في قشورها عن حلول المشكلات القديمة، فهي مطابقة لها من حيث الروح والجوهر. من زاوية نظر السطحيين، قد يبدو المتمسك بأدق وأصغر القوالب الدينية، أكثر تديناً، ولكن ما من متعمق موضوعي إلا ويعلم ان التزمت في القوالب غير ممكن إلا بتضييع المحتوى.

والخلاصة هي أنه ما من دين إلا ويقف حيال مفترق الطرق هذا؛ اما ان يقبل التغير فيبقى، واما ان يرفض التغير فيزول. وستقولون ان عبارة (يتغير ليبقى) تجمع بين نقيضين، وهي غير ممكنة. والجواب: أنها ليست كذلك، لأن المراد بهذه العبارة هو ان بقاء جوهر الدين يقتضي تحول أعراضه، ولأجل خلود غايات الدين وأهدافه، لا سبيل أمامنا سوى إبدال الأدوات والوسائل التي كانت يوماً ما موصلة إلى تلك الغايات، وهي اليوم ليست غير موصلة وحسب، بل وتمثل عقبة في طريق الوصول، إبدالها بأدوات أخرى يمكنها ان تكون في الظروف الراهنة موصلة إلى نفس تلك الغايات السامية. ما من متدين عاقل صادق، على استعداد للتشبث بوسيلة لا تبلغ به حالياً أهدافه المنشودة، لمجرد أنها في زمن من الأزمان كانت قادرة على بلوغ نفس الأهداف، وبذلك ينسى الأهداف ولا يعيرها أي اهتمام حقيقي. هذا سلوك لا يمكن تسميته بشيء سوى التضحية بالأهداف من أجل الوسائل، أو قل الخلط بين الغاية والوسيلة، وإحلال كل واحدة محل الأخرى.

وبديهي ان النهوض بالمنهجية التي أسميناها منطقية عقلانية، ليس من اختصاص أي كان، ولا يتسنى لأحد القيام بهذه المهمة، بل لا يحق له ذلك، إلا إذا كان عالماً في الدين وطالباً للدين.

□ **هل نحتاج لتحقيق السعادة إلى شيء آخر غير الدين، أم ان الدين يكفينا لهذا الغرض؟ وإن كان ثمة حاجة لشيء آخر فما هو ذلك الشيء؟**

■ يمكن اكتشاف الإجابة عن هذا السؤال في ضوء الإجابة عن أحد الأسئلة السابقة. إذا كان المراد بالسعادة ما أسميناه السعادة الدنيوية المادية، أي بلوغ مستوى معاشي مميز، فلا جرم ان ذلك يحتاج إلى معطيات العقل والتجربة البشرية، ولا دور للدين فيه بحال من الأحوال. وإذا كان المراد السعادة الدنيوية المعنوية أو السعادة الأخروية، فيتوجب طبعاً الرجوع إلى الدين، بيد ان هذا لن يغنينا كلياً عن العقل والتجربة البشريين.

□ **من هو الحكم في تشخيص حقية الأديان المختلفة وصدقها؟**

■ هذا منوط بما نقصده من الحقية. بحسب المعاني الثلاثة المذكورة في الإجابة عن السؤال الخامس، يمكن تقديم أجوبة مختلفة لسؤالكم:

أ - إذا كان المراد بحقية الدين كونه ذا مصدر إلهي، يجب القول ان أتباع كل دين غالباً ما يحتجون لإثبات حقية دينهم، وكونه رسالة حقيقية من الله جل وعلا، بمعجزات عدة جاءت على يد مؤسس دينهم (ويستشهد المتكلمون المسلمون، علاوة على المعاجز، بتنصيص الأنبياء السابقين، وبجمع الشواهد والقرائن. ويشدد المتكلمون المسيحيون واليهود على التنبؤ بالأحداث المستقبلية) اما هل تدل المعجزة عقلاً وبرهاناً على ان صاحبها مبعوث برسالة سماوية أم لا، فهذه إشكالية تساجل حولها المؤيدون

والرافضون منذ قديم الأيام، لاسيما بعد ان أطلق الفيلسوف التجريبي الاسكتلندي الشهير ديفيد هيوم[1] (1711 – 1776) تشكيكاته حول إمكانية المعاجز وحقيقتها التاريخية، ضاعف من حرارة النقاش والاختلافات حولها.

يستشف ان من الضروري أولاً تبيان المراد الدقيق من المعجزة، بعدئذ يصار إلى التدقيق والبحث في:

1 – إمكانية وقوع المعجزة.

2 – وقوع المعجزة فعلاً.

3 – وجه دلالة المعجزة على رسالة صاحبها.

4 – كيفية التعامل مع المعجزات التي جاء بها مؤسسو سائر الديانات وطريقة تبريرها.

وقد أدرجت الفقرة الأخيرة، لأن أتباع كل الأديان الأخرى يؤمنون بمعاجز كانت لأنبيائهم. يقول هيوم[2] للمسيحيين نقلاً عن البوذيين: لقد كانت لنا مثل هذه المعجزات، بل كانت لنا أعظم منها. لقد جاء بوذا عبر أعماله وحياته بمعجزات تتصاغر بجنبها كل معجزات المسيحيين، وتبدو عديمة الأهمية بحق.

ب – إذا كان المراد بالحقية التطابق مع الواقع، ربما انتهينا إلى صواب القول بأن القضايا الدينية متعالية على العلوم والمعارف البشرية، بمعنى ان صدقها واعتبارها فوق مستوى الإثبات أو الإبطال العقلي التجريبي، وبعبارة أوضح؛ لا يمكن الاقتصار على الأدلة العقلية والتجريبية لتصديق أو تكذيب القضايا الدينية. وطبعاً، إذا ركزنا الاهتمام على عدة قضايا بارزة دون غيرها (نظير: الله موجود، وجود الشر لا يناقض العدل الإلهي، وللإنسان نفس مجردة خالدة) فقد نظن بأن الأدلة التي توفرها لنا العلوم والمعارف البشرية بمقدورها إثبات القضايا الدينية. ولكن:

أولاً: لن نستطيع التيقن من صدق هذا الحكم حتى في خصوص هذه القضايا المعدودة.

وثانياً: بالرغم من ان هذه القضايا تعد من أهم وأخطر القضايا الدينية كيفياً، بيد أنها من الزاوية الكمية لا تعدو ان تكون جزءاً ضئيلاً للغاية من القضايا الدينية التي يبقى قسمها الأعظم (المقارب لكلها التام) عصية على العقل والتجريب البشري. ولنتذكر مثلاً هذه القضايا: لتاريخ العالم بداية إلهية، لذلك يجب ان تكون له خاتمة إلهية (= يوم القيامة)، حقيقة العالم مشروطة بحقيقة متسامية لخالق هو الحافظ والحاكم

---

(1) David Hume.

(2) Ohm, Asia Looks at western christianity P.1.

أيضـاً، ثمة حقيقة مطلقة تنعكس بنحو مباشـر في الدين أكثر من أي شـيء آخر، هبط النوع الإنسـاني من وضـع جنائني حالم، لكن بمسـتطاعه العروج إلى ذلك الوضع تارة أخرى، الإنسان آلة في يد الخالق، ويد الله جلية في كل شيء، الجنة، (والجحيم على وجه الخصوص) حقيقتان موضوعيتان، والشيطان موجود، والملائكة موجودون، ونظام العالم نظام أخلاقي و... الخ. أية هذه القضايا يمكن إثباتها أو دحضها بصرف الأدوات العقلية والتجريبية؟

إذا جاز لنا جعل المصـطلحات، وسـمينا القضـية التي باسـتطاعة العقل والتجربة البشريين إثباتها (قضية مقبولة عقلياً) والقضية التي بوسع العقل والتجربة إبطالها (قضية مرفوضة عقلياً)، والقضية التي لا تقبل الإثبات ولا الدحض عقلياً (قضية فرارة عقلياً)، حينئذ يمكن التعبير عن تلك الفكرة بالقول ان معظم القضايا الدينية فرارة عقلياً.

ومن الضروري في هذا المقام الإلماح إلى جملة نقاط:

أولاً: قـد يقـول أحدهـم ان العقل الحقيقـي أو العقل بالمعنى الصـحيح للكلمة، بمستطاعه إثبات القضايا الدينية، والذي يعجز عن هذه المهمة ليس هو العقل في واقع الأمر. هذا الكلام ليس أكثر من جعل مصطلح جديد. ومهما يكن، يزعم كاتب السطور أنـه لـو كان المعنـى الحقيقي للعقل ما يذهـب إليه هذا القائل، فإن هذا العقل ليس لـه مصداق عندنا نحن البشر حسب المألوف. مرادنا من العقل هو القدرة الاستدلالية التي تنتقل من المقدمات إلى النتائج، أو قدرة مشاهدة العلاقة بين المقدمات والنتائج.

ثانياً: إذا كان المقصود من الحقية التطابق مع الواقع، فلن يتاح الحديث عن حقية الدين إلا ببعده الأساطيري[1] (ليس المراد بالأسطورة هنا الخرافة، إنما القصة المأثورة، التي لو أخذناها بظاهرها لدلت على حادثة تاريخية، بيد ان معناها الحقيقي والظاهري ليس هو المقصود، إنما المقصود هو معناها المجازي والباطني، وهو في الغالب حقيقة مـا ورائيـة)، وبعده العقيدي[2]، اما بخصـوص بعديه الأخلاقي[3] والعبادي[4]، فلن يتاح الحديث عن حقية الدين أو عدم حقيته، لأن هذين البعدين الأخيرين يضـمان العبارات الإنشائية للدين (مقابل عباراته الإخبارية)، والتي من الجلي بمكان أنها لا تقبل حكماً حول مطابقتها أو عدم مطابقتها للواقع، إلا اللهم إذا اعتبرنا العبارات الأخلاقية من سنخ العبارات الإخبارية الحاكية عن الواقع[5]، وذلك انطلاقاً من بعض التمهيدات الفكرية التي

---

(1) The mythic dimension.

(2) The doctrinal dimension.

(3) The ethical dimension.

(4) The ritual dimension.

(5) Factual.

اصطنعها فريق من فلاسفة الأخلاق، ولا شأن لنا في هذا المقام بصوابها أو تهافتها.

ثالثاً: ينبغي ان لا نظن أننا إذا صنفنا معظم القضايا الدينية فوق مستوى العقل والتجربة البشرية، فقد أغلقنا طريق الدفاع العقلاني عن الدين بالمطلق، ذلك ان الدفاع العقلاني يمكن ان يسير باتجاه إثبات صدق القضية وصحتها، ويمكن ان ينصب على تقديم وجه لعقلانيتها، وإغلاق الطريق الأول، لا يعني إغلاق كلا الطريقين.

ج – إذا كان المراد بالحقية ان الدين يلبي توقعات البشر منه، يتعين التصريح بأن منهج البحث في حقية أو عدم حقية الدين يتجسد في السؤال من المتدينين: هل أشبع هذا الدين توقعاتكم وحاجاتكم أم لا؟ اما هل يمكن الإجابة عن هذا السؤال في الحياة الدنيا أم لا، فهذا ما يعزى إلى توقعات الإنسان من الدين.

في النهاية أرى من المناسب الإشارة إلى نقطتين:

الأولى: أننا إذا آمنا بوجود اختلافات جوهرية بين الأديان، بحيث خلصنا إلى ان ادعاء حقية أحدها يناقض ادعاء حقية جميع الأديان الأخرى، عندئذ يتوجب التنبه إلى ان تحديد هل الدين الفلاني على حق أم لا، مسألة تتوقف على دراسة مستوعبة محايدة لكافة تعاليمه وأحكامه، وهذا ما لا يتحقق بالأحكام الجزمية المسبقة الناتجة عن عصبيات عمياء، ولهذا كانت الدراسة المومى إليها عملية صعبة شائكة، ان لم نقل مستحيلة متعذرة. ارنولد توينبي[1]، المؤرخ الإنجليزي الشهير، والرجل الذي قدم في عصرنا الحديث أوسع وأعمق الدراسات حول النهضات العالمية والتيارات التاريخية، وله ما عدا كتابه العظيم (دراسة في التاريخ) كتابا (المسيحية بين أديان العالم)[2] و(نظرة مؤرخ للدين)[3] حول واقع الأديان في التاريخ الإنساني، يقول في كتابه الأخير: (ما من شخص على قيد الحياة يستطيع حقاً ان يكون في وضع يخوله الحكم والمفاضلة بين دينه ودين جيرانه... فحينما يقارن الإنسان بين دين فتح عليه عينيه منذ طفولته في البيت وبين أحضان عائلته، وألفه واستأنس به منذ ذلك الحين، ودين توفرت له عنه لاحقاً معلومات خارجية، ستكون المقارنة والحكم متعذرين حقاً. ان دين الآباء والأجداد يتجذر لا محالة في وجدان الشخص وعواطفه ومشاعره بشكل راسخ، بحيث لا تعود مفاضلة هذا الشخص بين دينه وأي دين آخر مفاضلة واقعية صائبة[4]. ولإثبات فكرته هذه يلفت توينبي أنظارنا إلى العديد من العوامل الوراثية والبيئية الدقيقة الظريفة،

---

(1) Arnold Toynbee.

(2) Christianity among the Religions of the world, (oxford, 1958).

(3) A Historian`s Approach to Religion.

(4) ص 296 نقلاً عن Parrinder,Geoffrey, Comparative Religion, (London: Sheldon press, 1976).

التي تؤثر في الإنسان قهراً، وتفرض عليه تعاطفاً أكبر مع الدين الذي شب عليه، وهذا ما يجعل الإنصاف والحياد التام أمراً محالاً على وجه التقريب.

الثانية: ان الشخص حينما يزعم ان دينه هو الحق، فسيعتقد طبعاً ان مذهبه الذي ينتمي إليه من بين كل المذاهب التي يشتمل عليها دينه، هو المذهب الحق دون غيره، ولا بد له في طور لاحق ان يعتبر أحد المذاهب الفرعية المتوفرة داخل مذهبه، هو المذهب الفرعي الحق، وهكذا دواليك في رواية (توم جونز)[1] لهنري فيلدينغ[2] يقول أحد الشخصيات: (حينما أقول الدين أقصد الدين المسيحي، وليس الدين المسيحي وحسب، بل المذهب البروتستانتي، وليس المذهب البروتستانتي فحسب، بل الكنيسة البريطانية). ألا يعني مثل هذا التوجه في نهاية المطاف ان الإنسان يرى لآرائه وأفكاره منتهى درجات الأهمية والصدق؟ وبكلمة ثانية، حينما ندعي ان ديننا هو الحق، فمعنى ذلك ان ديننا كما نفهمه نحن هو الحق. من هنا ينبغي الاحتراس من ان يكون دفاعنا عن ديننا قناعاً لدفاعنا عن أنفسنا.

□ **حاجة الإنسان المعاصر إلى الدين، هل تغيرت نوعا ودرجة مقارنة بالماضي؟ واذا قلنا ان هذه الحاجة قد اشتدت فما هي القراءة الدينية التي اشتدت الحاجة إليها؟ وما هي العناصر المؤثرة في هذا التحول؟**

■ الحقيقة ان سؤالكم شديد الغموض، لذا فلا يمكنني انا على الاقل ان اجيب عنه. من غير المعلوم مثلا ما المقصود من مفردة "الدين" بالضبط. تعلمون ان ثمة معاني كثيرة لهذه الكلمة. بحسب بعض المعاني لن تعود للإنسان المعاصر اية حاجة إلى الدين، وطبقا لمعانٍ أخرى ما برح الإنسان إلى يومنا هذا بحاجة إلى الدين، غير ان طبيعة حاجته أو ربما درجتها اختلفت عما كانت عليه في الماضي. ثم انكم حينما تقارنون بين حاجة الإنسان المعاصر للدين، وحاجة الإنسان إليه في الماضي، يجب ان توضحوا ما ترمون إليه من كلمة "الماضي"، فمن هو المقصود بالإنسان السابق. الماضي يشمل ما قبل ثانية من الزمن، وما قبل عشرة اعوام، وما قبل قرن، أو عشرة قرون، أو مئة قرن. إنسان أي العصور الماضية تريدون مقارنته بالإنسان المعاصر من حيث نوعية ودرجة حاجته للدين؟

ولكن ربما امكن الانطلاق في البحث من نقطة معينة تحدد للدين تعريفاً من التعاريف، هو التعريف الوظيفي[3]، حتى يمكن الإجابة عن السؤال قدر المستطاع... نقطة الانطلاق هي "قصور الطبيعة الإنسانية". نتفق جميعاً ان القصور او النقص عنصر

---

(1) Tom Jones.

(2) Henry Filding.

(3) Functional.

ملازم للطبيعة الإنسانية في كل الأحوال، فلسنا بحاجة إلى كثير تأمل حتى نكتشف اننا عاجزون عن السيطرة على بعض الظروف والأحوال التي تستغرقنا وتسبب لنا مشكلات وصعوبات على جانب كبير من الأهمية. أحياناً تسبب لنا المشاعر السلبية، مثل الكآبة، أو الخوف، أو الوحدة، أو التوتر الداخلي، العديد من المتاعب والضغوط. كما ان أحداثاً من قبيل الحروب والهزائم والفقر والمرض، تذكرنا دائماً بضعفنا وعجزنا الفاضح حيال قوانين الحياة وطوارق الحدثان، التي تكدر عيشنا وطمأنينتنا الروحية. الكثيرون منا لا يجدون لحياتهم معنى مقنع، ولا يرون للأحداث التي تجري في العالم هدفاً سامياً. والكثيرون منا أيضاً تقلقهم التصرفات السلبية التي قد تصدر عنهم، أو يمضهم العجز عن تغيير سلوكيات الآخرين، وإيقاف وتيرة الجور والاجحاف في الحياة. كل هذه الأمور تؤدي طبعاً إلى اضطرابات داخلية وتوتر وفزع وعدم استقرار، وتنهال على رؤوسنا بمطرقة قصورنا ونقصنا. اعتقد ان بداية الشعور بهذه النواقص والثغرات والقيود تقترن دائماً ببداية النزوع إلى الدين. الحالة هنا أشبه بهارب يدخل في زقاق مسدود، وحينما تفاجئه نهاية الزقاق، سيكون رد فعله الطبيعي، وغير الإرادي ان يرفع عينيه إلى الأعلى، ليرى هل بإمكانه تسلق الجدران وتجاوز العقبات أم لا. كذلك حينما يرتطم الإنسان بحدود قدراته يتجه إلى السماء عسى ان توفر له الحل والمخرج. يحاول الدين مساعدة الإنسان بنحو من الأنحاء في الانتصار على الشعور بالنقص، والعجز، وفقدان الأمن. وإذا صح هذا التفسير، كان من لوازمه ان الأديان لا تظهر إلى النور ما لم يشعر البشر بنقصهم، وأنا شخصياً مؤمن بهذا الشرط. فالموجود غير المقيد، الموجود، اللامحدود، اللامتناهي، لا يحتاج بطبيعة الحال إلى الدين، وليس هذا الموجود سوى الله الغني عن الدين والتدين.

أما النواقص التي يشعر بها هذا الإنسان ولا يشعر بها ذاك، واختلاف درجات هذا الشعور من شخص إلى آخر، فهي قضية ترتبط بعوامل عدة، منها البيئة الاجتماعية التي تحيط بالإنسان، وكذلك بطبيعته ونمط تكوينه السايكولوجي على وجه الخصوص.

ومن هذه الفكرة اود الانطلاق إلى نتيجة قد لا تكون لها صلة مباشرة بالسؤال، لكنها تبقى على جانب كبير من الاهمية، وهي ان المجتمعات والأفراد لم يكن لهم على مر التاريخ حاجات متشابهة إلى الدين. قد يكون للمجتمع الامريكي المعاصر حاجة إلى الدين تتباين بشدة مع حاجة المجتمع الروماني إلى الدين قبل ألفي عام. وقد تكون لك حاجات إلى الدين تختلف تماماً عن حاجاتي اليه.

اللاهوتي البروتستانتي المعاصر بول تيليش، وهو صاحب نزعة وجودية معروفة

يصرح في كتابه "اللاهوت المنهجي"[1] ان "تناهي الوجود وتقيده بحدود معينة هو الذي يدفعنا إلى الله"، وفي كتاب "شجاعة الكينونة" يقرر ان الاضطرابات الاساسية التي تنتاب البشر وتلجئهم إلى الدين، ثلاثة: العجز عن الهرب من الموت، والخوف من اللاهدفية واللامعنى، والقلق من نتائج الأعمال. والذي اقوله هو: ليس من المحال، بل ليس من المستبعد ان يكون ثمة اناس لا يعيشون بحكم بيئتهم الاجتماعية ونمطهم السايكولوجي بعض هذه الاضطرابات، بل يكابدون انماطاً أخرى من التوترات والفزع والقلق. على سبيل المثال اخال ان شخصاً مثل زوربا اليوناني في الرواية المعروفة لنيقوس كازانتزاكيس لا يعيش تحديداً تلك الاضطرابات التي ذكرها تيليش. أيا كان، اظن ان الآية الكريمة ﴿ فَإِذَا رَكِبُواْ فِي ٱلْفُلْكِ دَعَوُاْ ٱللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ ﴾ والمثل الاوروبي القائل "لا احد ينكر الله في الخندق الانفرادي" يشيران إلى حقيقة؛ ان الإنسان يلجأ للدين اذا واجه حدود قدراته وامكاناته، واصطدم بعجزه وضعفه. الدين يحطم هذه الحدود والحواجز في بعض الأحيان، أو يجعلها مفهومة مستساغة في أحيان أخرى. وهو في الحالتين يساعد الإنسان في التخفيف من معاناته واحزانه. لذلك تبدو مقولة باول برويسر[2] جميلة للغاية: "الدين من الناحية النفسانية يشبه عمليات الانقاذ السريعة، والمنبثقة من صميم أحوال وظروف يصرخ فيها احدهم: النجدة، النجدة". الحق ان كافة الاديان متفقة على ان الإنسان محدود وبحاجة إلى مساعدة، أما ان لا يشعر جميع البشر بمظاهر نقصهم وعجزهم بدرجة واحدة، فيتجه كل فرد إلى الدين لمعالجة نواقص معينة، فهذا ما يجعل انماط التدين مختلفة بين البشر. البعض يتجهون إلى التدين الفردي، والبعض يختارون التدين المؤسساتي، بمعنى ان فريقاً من الناس يرى التدين التزاماً بالمناسك والشعائر والمعتقدات والأحكام الدينية السائدة في مجتمعه، لكن فريقاً آخر لا يرى التدين سوى انتهاج السبيل الفردي الخاص. الاختلاف الذي يقرره والتركلارك[3] بين الدين الوراثي والدين الشخصي، والتفاوت الذي يرسمه نوك[4] بين دين الالتزام بعقيدة ودين تغيير العقيدة، والتباين الذي يقول به ابراهام مزلو[5] بين دين رجال الدين ودين الانبياء ودين العرفاء، والفرق الذي يشير إليه ديوي[6] بين

---

(1) Systematic Theology.

(2) Paul Pruyser.

(3) Walter Clark.

(4) Nock.

(5) Abraham Maslow

(6) John Dewey.

التديـن واحتـرام الديـن، والفاصـلة التي يصـرح بها اريك فروم[1] بين الدين السـلطوي والديـن الإنسـاني، والاختلاف الذي يرصـده وليام جيمز[2] بيـن الجزميات والتجارب، كلهـا نظريـات تشـير علـى الرغم مـن الفوارق الدقيقـة فيما بينها إلـى التباين الحقيقي بين التدين الفردي والتدين المؤسسـاتي. اضـف إلى ذلك فكرة السـيدة ماري ميداو[3] في ان التدين ينقسـم بحسـب الاصـناف السايكولوجية للمتدينين إلى أربعة اقسام: هناك المتوثبون الناشـطون وهم منفتحون فاعلون، يرون واجبهم ورسـالتهم ان يبنوا ويغيّروا وينجـزوا مشـاريع عظيمة، ويمنحوا الكون والإنسـان نظاماً جديـدا. وهناك "الجيران" وهم منفتحون على الخارج لكنهم ليسوا فاعلين بقدر ما هم منفعلين. يحاول هؤلاء ان يكونوا مصـداقا للخير والمحبة الدينية، فيسـدون الخدمات لعباد الله انطلاقاً من مبادئ الرحمة والشـفقة، وكأنهم يعملون ببيت الشـعر القائل: "العبادة انما هي خدمة الناس/ ليسـت تسـبيحاً وسجوداً وتصـوفاً". وثمة "العاكفون المتهجدون" وهم انطوائيون على انفسهم، ومنفعلون، واصحاب نزعة صوفية، يهمهم ان يقضوا اعمارهم في مناجاة الله وعبادته والتضـرع إليه والمراقبة. وهناك "المرتاضـون" وهم انطوائيون فاعلون، يميلون إلـى تقويـة الارادة، ومقاومـة العواطف والمشـاعر والاثارات، والعزوف عن الشـواغل الدنيوية والزخارف المادية.

الفئتان الأولى والثانية تهتمان بالإنسان اكثر، اما الثالثة والرابعة فينصب اهتمامهما على الارتباط بالله.

مـا ارمـي إليـه من هذا السـرد هو ان التدين ليس على شـاكلة واحدة، انما لـه صـور واشـكال اكثر بكثير مما قد نخاله للوهلة الأولى. ولا يصـح القول ان واحدة فقط من هذه الصور تمثل التدين الحقيقي، اما سائر الصور فهي تدين كاذب أو تظاهر بالتدين. تعزى هذه المناحي المتفاوتة للتدين إلى طبيعة الحاجات والتطلعات التي ينطوي عليها اناس متباينون يتوجهون بها صوب الدين. اما الحاجات ذاتها فتعزى إلى عوامل مختلفة ابرزها النمط السايكولوجي للإنسان.

تأسيساً على ما ذكرنا، يمكن رسم حدود الدين بحسب ما يضطلع به من وظائف، وبحسـب فاعليته في الحياة، وهي التخفيف من وطأة الآلام والاوجاع الضـاغطة على البشـر، من خلال ازالتها أو تبريرها. كما ان نوعية حاجة البشـر للدين، ودرجة تركيز هذه الحاجة (سواء كانت حاجة فردية او جماعية) تختلفان من حالة إلى أخرى، ومن

---

(1) Erich James.

(2) William James.

(3) Mary Meadow.

ظرف إلى آخر، لكن يستشف ان هذا الاختلاف لا يمت بصلة للزمان، أي لا يجوز الحكم بأن الإنسان المعاصر يختلف من هذه الزاوية مع الإنسان القديم (بصرف النظر عما المحنا إليه من غموض كلمة القديم). نعم، اذا سلمنا بإن الإنسان المعاصر احوج إلى الحياة الأخلاقية من الإنسان قبل 500 سنة (وهو ما يبدو مقبولا برأيي) واذا سلمنا بأن الحياة الأخلاقية تحتاج إلى جملة مقبولات ومعتقدات ماورائية (وهذا ايضاً يبدو مستساغاً عندي) واذا تفهمنا ان الدين، والدين فقط، بمستطاعه توفير تلك المقبولات والمعتقدات، حينئذ يتسنى لنا البت بأن الإنسان المعاصر احوج إلى الدين مما كان عليه اجداده قبل 500 سنة.

□ **هل يمكن القول ان بعض الاديان تشبع حاجة الإنسان المعاصر إلى الدين بكفاءة اعلى من الاديان الأخرى؟**

■ ما استطيع القطع به هو ان بعض الاديان انسب لأنماط سايكولوجية معينة. فالدين البوذي يمثل قمة الجاذبية لنمط سايكولوجي محدد. والطريقة الكونفوشيوسية والمسيحية المعاصرة انسب لنمط سايكولوجي معين. والمسيحية القديمة انفع واجدى لنمط معين، وإسلام الصدر الأول ومسيحية الصليبيين افضل لصنوف أخرى، والديانة الطاوية والهندوسية اكفأ في تلبية احتياجات صنف معين... الخ. وليس هذا بالأمر العجيب، ولا بالقبيح الشنيع. أو لستُ أميَلُ منك إلى بعض الادعية والاذكار، وانت احرص مني على ادعية واذكار أخرى في اطار الديانة أو المذهب الواحد؟ فكيف نفسر هذه الظاهرة؟ بنفس الطريقة يمكن أن نفسر الظاهرة موضوعة البحث.

وهنا لابد من التنبه إلى نقطة على مقدار كبير من الخطر والاهمية، وهي انني اذا ولدت وترعرعت في بيئة تسودها الديانة (الف)، لكن نوعي السايكولوجي يشدني إلى الديانة (ب)، عندها سأغيّر دیانتي في حالات نادرة، فاعتنق الديانة (ب) بصفة رسمية علنية. ولكن في اغلب الحالات (ولاسباب ووجوه ليست موضع نقاشنا الآن) لن اتخلى عن انتمائي للديانة (الف) بيد اني ساحاول اضفاء صبغة الديانة (ب) على ديانة آبائي واجدادي. وهذا هو سر انبثاق مذاهب وفرق مختلفة ضمن نطاق الديانة الواحدة. وهكذا، كما ان تراكيب الالوان الثلاثة الرئيسية تنتج ملايين الالوان، كذلك انتجت وتنتج تراكيب الاديان السبعة الكبرى مثلا العديد من الاديان والطرق والمذاهب. ولأن النوعية السايكولوجية لأي إنسانين ليست واحدة متطابقة تمام التطابق، كانت الاديان والمذاهب في حقيقة الامر بعدد أفراد البشر، ولهذا قيل ان الطرق إلى الله بعدد أنفاس الخلائق.

وربما جاز القول ان الإنسان الحديث صار اشد علمانية، وإنسانية، وفردانية، وعقلانية، وتحررا، وطلبا للمساواة، وعزوفا عن التعبد، مقارنة بإنسان ما قبل الحداثة،

فهو اميل للاديان التي لا تحتوي مساحات فقهية واسعة، وتقل فيها الجزميات، والتعبديات النظرية والعملية، وتتمتع من جانب آخر برؤى وطروحات عميقة باهرة في عمل الإنسان وعلم النفس، ولا تولى اهمية تذكر للفروق العنصرية، والقومية، والوطنية والجنسية، والاجتماعية، وحتى الدينية، بل تفسح مجالاً أوسع لسعادة الفرد ورقيه.

□ **ما هي قبليات حوار الاديان؟**

■ اعتقد ان اهم قبليات الحوار بين الاديان تتمثل بما يلي:

أ – ان يكون المساهمون في الحوار مشتركين في بعض المعتقدات ومختلفين في بعضها. فإن لم تكن بين الفريقين أية عقيدة أو رؤية مشتركة لم يكن الحوار ممكناً، وان لم يكونا مختلفين في شيء أبداً، لما أمكن الحوار أيضاً. لا يحصل الحوار إلا حينما تكون المعتقدات المشتركة بين الجانبين حجر الزاوية للتداول في ما اختلفوا فيه من عقيدة.

ب – ان لا يرى أي من الجانبين عقيدته حقاً مطلقاً، ومتبنيات صاحبه باطلاً مطلقاً. انما ينظر لأفكاره وأفكار محاوره بانهما مزيج من الحق والباطل.

ج – ان يعتقد كل طرف من أطراف الحوار بوجود طروحات وآراء دينية يمكن ان تناقش وتفحص من خارج الدين. فإذا كانت جميع الطروحات داخلية صرفة، لا يتسنى فحصها إلا بأدوات ومناهج دينية، لن تقوم للحوار قائمة. ولإيضاح الفكرة أقول: ان طائفة من متبنيات كل متدين لا تتاح دراستها، والتأكد من صحتها أو سقمها، إلا بالتوكأ على النصوص المقدسة لدينه، أي بالدليل الداخلي النقلي. بيد ان ثمة متبنيات أخرى تقبل التقييم بدون الإحالة إلى النصوص المقدسة لذلك الدين، بمعنى ان الدليل الخارجي أو العقلي (بالمعنى الأعم) يقدر على الافصاح عن صدقها أو كذبها. ومن الجلي ان قناعات المتدين ومتبنياته اذا كانت جميعها من الصنف الأول لم يسعه الحوار مع المتدينين بسائر الديانات. فالحوار يدور حول المعتقدات الممكن دراستها والتداول فيها بأدوات خارجية عقلية.

وبالمقدور ان نعبر عن هذه القبلية بالنحو التالي: ثمة من بين عقائد المتحاورين أفكار باستطاعة العقل البشري البت فيها، أي ان جانباً من الطروحات الدينية يجب ان تخضع بشكل مباشر أو غير مباشر للتقييمات العقلية. البعض منها يمكن تقييمه عقلياً بصورة مباشرة، والبعض الآخر يقيمه العقل ويصدر فيه أحكامه بنحو غير مباشر.

على كل حال، حوار الأديان غير متاح إلا بهذه القبلية، القائلة ان الدين يجب ان يخضع للتقييم العقلي. والذي أقصده بالعقل هنا معناه الأعم طبعاً، والذي يكتنف مناهج العلوم التجريبية، والعلوم التاريخية، والعلوم الشهودية، والعلوم العقلية بالمعنى

الأخص (المنطق والرياضيات والفروع الفلسفية).

د – ان يكون للحوار بين الأديان منافع للمشاركين فيه بوجه خاص، وللمجتمعات العالمية على وجه العموم، فيه يتعلم المتشاركون على الأقل أشياء جديدة حول أديانهم وأديان غيرهم، ما كانوا ليتعلموها خارج دائرة الحوار. على ان هذه الفائدة هي الحد الأدنى من المردودات الإيجابية المنشودة من حوا ر الأديان، إذ ان المتوخى بدرجات اعلى هو ان يزيل الحوار كافة العقبات العاطفية التي تحف طريق التعايش السلمي العادل بين اتباع الاديان والمذاهب، وهم في الواقع كل سكان العالم. بمعنى ان منافع الحوار لا تقتصر على الجانب المعرفي والنظري، انما تتسع لتشمل الإيجابيات العاطفية والسلوكية. وهذا ما يميز حوار الاديان عن المساجلات الفلسفية الاكاديمية.

من المناسب هنا الالماع إلى ان مفردة "الحوار"[1] استخدمت في الاصل للتعبير عن تجالس وتحاور اتباع الديانات والمذاهب المختلفة بسبب ان لها صلتها بالفكر الديني لدى الفيلسوف والمتكلم والعارف النمساوي المعاصر المتحدر من اصل يهودي مارتن بوبر[2]. لقد أرسى هذا المفكر دعائم فلسفته على مواجهة الطبيعة والإنسان والله، واكد ان اثنين او اكثر من البشر اذا دخلا حقا في حوار مع بعضهما، سيكون التواصل بينهما على النحو الذي يتغيّر كل واحد منهما بشكل محسوس واضح، أي ان الأفعال وردود الأفعال التي تصدر منهما تزرع فيهما تحولات لا تزرعها غير تلك الأفعال وردود الأفعال. وتستلزم هذه الحال ان يعتبر كل واحد منهما الآخر غايةً في ذاته حسب تعبير كانط، وليس وسيلة او جسرا للوصول إلى اغراض ومطامح مرسومة مسبقا. يتحقق الحوار الحقيقي حينما يكون الطرفان على استعداد تام للتحول والتغير، كنتيجة طبيعية قد يتمخض عنها الحوار، اما اذا لم يكونا مستعدين لأي تحول أو تغيير، وينشدان فقط تمرير اهدافهما الصارمة التي لا تقبل التغيير، فلن يكون الحوار بصورته الحقيقية المجدية ممكنا.

اذا اعتبرت نفسي في حوار الاديان تبلورا نهائيا للحق المطلق، وكان هدفي الوحيد اثبات أحقيتي وبطلان الجانب المقابل واقناعه بمعتقداتي، فالواقع ان الذي سيحصل لا يسمى حوارا، انما هو احتجاجات دينية[3]. وهذه الاحتجاجات الدينية قائمة بين متكلمي الاديان والمذاهب منذ آلاف السنين. اما الجديد الذي نحن بأمس الحاجة إليه فهو حوار الاديان، أي تظافر الجهود الصادقة الجادة من قبل اتباع الاديان والمذاهب

(1) Dialogue.

(2) Martin Buber.

(3) Apologetics.

المختلفة لاكتشاف اعمق واشمل للحقائق المعنوية.

□ **دراسة الاديان الأخرى، ما الذي تقدمه للمتدين؟**

■ التعرف إلى الاديان والمذاهب الأخرى، والبحث والتحقيق فيها، يساعد المنتمي لدين معين في الصعد التالية:

اولا: يساعده في معرفة دينه بنحو اعمق من ذي قبل، إذ "تعرف الأشياء باضدادها أو بأغيارها". فاذا لم اكن قد شاهدت سوى بيت واحد، ومعلم، واحد، هما بيتي ومعلمي، لن اتوفر ابدا على معرفة صحيحة واضحة بهما. لكنني كلما شاهدت بيوتا أخرى ومعلمين آخرين، تتعمق معرفتي ببيتي ومعلمي اكثر. وهذا مسار لا يمكن ان نتصور له حدوداً نهائية يقف عندها.

ثانيا: يساعده في تشخيص نقاط ضعف دينه، أو تصوراته الدينية على الاقل، والعمل على تلافيها وردمها.

ثالثا: اكتشاف مواطن القوة في الاديان الأخرى، والسعي لاستلهامها واضافتها إلى كيانه الديني، او إلى تصوره الديني في الاقل.

رابعا: الانعتاق من العجب والنرجسية، الناجمة عن الجهل بما للآخرين من قدرات وامكانات وعلوم.

خامسا: التحرر من خشية الأجانب وكراهيتهم، المنبثقة غالبا من توهم اتباع الديانات الأخرى اعداء للحق والحقيقة، وسدا يحول دون بلوغ البشرية سعادة الدارين.

□ **أي المناهج تحبذها من بين عموم المناهج المتبعة في الدراسات الدينية؟**

■ اظن ان لكل واحد من المناهج المعتمدة في حقل الدراسات الدينية إيجابياته وحسناته، لأنه يفصح عن بُعد من أبعاد الظاهرة الدينية. وعليه لا يتسنى القول هل المنهج المقارن[1] مثلا افضل، ام المنهج الانثروبولوجي، أم التاريخي – الظاهراتي، أم النفساني، أم الاجتماعي، لأن أي واحد من هذه المناهج لا يغني عن الآخر. المهم هو الروح والرؤية التي يطل منها الباحث الديني على موضوعه. همنا الأول في الدراسات الدينية يجب ان ينصب على انتزاع ارشادات وتوجيهات ل– "ما يجب فعله" من اعماق التراث الديني، لا ان نعد هذا التراث الديني، الذي كانت له في يوم من الايام مكاسبه واهميته وضرورته، مما انتهى مفعوله، وانقضى تاريخ استهلاكه، ولم يعد مجديا، وما هو اليوم الا ظاهرة تاريخية جديرة بالدراسة والتحقيق. بعبارة اشمل، اعتقد ان اهم واخطر اسئلة البشر ليست تلك القائلة: من اين اتيت؟ ولماذا اتيت؟ والى اين اذهب؟ واين انا؟ وهل ثمة إله ام لا؟

(1) Comparative.

هل الإنسان خالد ام لا؟ هل للعالم هدف ام لا؟ هل الإنسان مخير ام مسير؟ وما إلى ذلك من الاسئلة التي قرأناها في الكتب. انما اخطر الاسئلة واكثرها الحاحاً اليوم هي: كيف يجب ان نعيش؟ وببيان افضل: ماذا يجب ان نفعل؟ أو بتعبير أوضح: ماذا يجب ان افعل؟ الفئة الأولى من الاسئلة المهمة انما تكتسب اهميتها لأن الإجابة عن سؤال "ماذا يجب ان افعل؟" تتوقف عليها. فهي مهمة لأنها مقدمات لشيء مهم، وهي بالتالي اقل اهمية من ذي المقدمة، وخطورة كل واحد منها منوط مباشرة بمستوى ونوعية دوره في الإجابة عن السؤال الاعظم.

اريد ان أخلص إلى اننا في كل ابحاثنا النظرية، سواء كان موضوعها الدين أو شيئاً آخر، يجب ان نصب اهتمامنا على تحري ما ينفعنا لإجابة دقيقة عن السؤال "ما الذي يجب فعله؟". وعلى صعيد الدراسات الدينية، يتوجب الالتفات إلى نقطة أخرى، هي ان لا نحرم انفسنا من الحسنات المعنوية لأي دين أو مذهب. فالحق لا يتقيد بمكان معين، وهو بالتالي ليس شرقيا ولا غربيا. ثم انه لا يتكبل بالزمان، وبذا فهو ليس قديما أو حديثا. الحق ضالتنا، ومن حقنا بل من واجبنا ان نأخذ به اينما وجدناه، بعيدا عن كل اعتبارات القدم والحداثة، والشرق والغرب. والباطل بدوره، سواء كان حديثا أو قديما، شرقيا أو غربيا، ينبغي ان ينبذ ويستبعد.

□ **ما الآفات التي تهدد الدين والتدين في عصرنا الراهن؟**

■ ما لم يتوفر لدينا تصور عن التفاحة السليمة مثلا، لم يكن بوسعنا تحديد ما هي التفاحة السقيمة، وما هي العوامل التي جعلتها سقيمة. اذن، ينبغي اولا تشخيص الدين الصحيح الحقيقي، ليتسنى تعيين العيوب والآفات التي قد تعرض لـه واسباب هذه العيوب والآفات. وفهم الدين السليم يتوقف على تعريفنا للدين. ثمة العديد من التعاريف المختلفة والمتنوعة للدين، والتعريف الوظيفي واحد منها ليس الا. انه تعريف الدين بحسب ما لـه من تأثيرات أو ما يجب ان يكون لـه من تأثيرات. بيد ان هذه التأثيرات بدورها يعوزها الاجماع. فريق شدد على الوظائف والتأثيرات الفردية للدين، وفريق على وظائفه الاجتماعية. وهكذا تبدو الإجابة عن السؤال صعبة مستصعبة.

لكن يجوز القول اجمالا ان ثلاث آفات قد تعرض للدين وتهدده. تارة يضعف الدين، وتارة يُسيّر في طريق خاطئ، وأحياناً تنقلب اهدافه إلى الضد. بكلمة أخرى: أحيانا تنخفض قدرات الدين، وأحيانا تتبدد قدراته وتهدر، وفي أحيان أخرى قد يساء استخدام قدراته.

لا اخالنا نجانب الصواب اذا قلنا ان الجميع متفقون على هذه الآفات الثلاث وقدرتها على تهديد الدين، انما قد يقع الاختلاف في تحديد المصاديق. تضعيف الدين

لا ينحصر فقط بانخفاض عدد معتنقيه، او عدم ذهابهم ايام الاحد مثلا إلى الكنيسة، او ايام الجمعة إلى صلاة الجمعة، انما الاهم ان يختزل الدين ببضع ممارسات عبادية، تشغل جزءا من الساعات اليومية للفرد، كما يشغل الاجزاء الأخرى نومه وطلبه للرزق، وشراءه حاجيات المنزل، و...الخ. ليس التدين جزءا من المشاغل اليومية للفرد، انما هو روح وأخلاق مبثوثة في كل مشاغله اليومية. فكما لا يصح القول ان الإنسان يتنفس في بعض ساعات يومه، ويزاول أعماله الأخرى في الساعات المتبقية، بل يتنفس على مدار الساعة، وهو يمارس كافة انشطته الأخرى، كذلك لا يصح تقليص التدين باوقات محددة دون غيرها.

أما تسيير الدين في الطريق الخاطئ، وهدر طاقاته وقدراته، فهي حالة تحصل حينما يتخذ المتدين دينه وسيله للمباهاة والتفاخر، ويغدو همه الأول والاخير اقناع الآخرين بانه الدين الحقيقي الوحيد، وانه هو وجماعته الفرقة الناجية دون سواهم. متسلق الجبال الحقيقي ليس ذاك الذي يقف على سفح الجبل؛ ليعلن لكل من يصلهم صوته ان الطريق الذي سلكه يوصل إلى القمة دون غيره، انما الذي يستخدم كل الامكانات المتاحة بأحسن وجه؛ ليكتشف طريقا إلى القمة اسرع واسهل وآمن. ان الانتساب إلى دين أو مذهب معين (هو في جل الحالات دين الآباء والاجداد، وشيئا وراثيا كباقي الممتلكات) لا يعد حسنة وميزة بحد ذاته، ولا قبحا أو مثلبة بحد ذاته (فيما يخص ديننا واديان الآخرين). المهم هو ان نستثمر كل طاقاتنا للسلوك الديني. انني في الوقت الذي لا انكر فيه اهمية ومنزلة علم الكلام، لكنني اعتقد ان من الخطأ الفادح ان يتصور المتكلم انه بفراغه من اثبات احقية دينه أو مذهبه، ودحض الاديان والمذاهب الأخرى يكون قد انهى مهمته الملقاة على كاهله. فالواقع ان مهمته ستبتدئ بعد ذلك الحين. أفلا ينبغي وضع الاقدام والسير في الطريق الذي تمت البرهنة على انه يوصل إلى الاهداف المرجوة؟ ما فائدة ان اثبت ان بساتيني اجمل بساتين العالم، حينما لا اتمتع انا نفسي من اريجها وافانينها، ولا انتفع من أية زهرة فيها؟

اما الآفة الثالثة، وهي انقلاب الغاية الدينية إلى الضد، فلها عدة مصاديق، منها ان نعد الهدف الديني صيانة سلسلة من القوالب والأشكال، متناسين أن الظواهر الدينية اذا كانت لها قيمة فانما قيمتها باعتبارها مقدمة وجسرا للوصول إلى محتوى الدين ولبابه. سوء الفهم هذا يسفر عن تقديس القوالب والشكليات الدينية والتحجر عليها، والثمن هو خسران المحتوى واللباب الديني. المصداق الآخر لتبدل غاية الدين إلى الضد هو ظننا ان الدين جاء لكي يحقق للإنسان جنة على الارض. لقد أخرج البشر من الجنان مرة واحدة والى الابد. ينبغي ان لا نتأثر بالجنان الارضية والمدن الفاضلة التي منّت المدارس غير الدينية الإنسانية بها، ولأجل ان لا نتأخر عن منافسينا غير الدينيين حسب

ظننا، نقرر ان غاية الدين ايجاد جنة على الارض.

حتى لو اتفقنا على ان الدين جاء لتقليل آلام الناس ومحنهم (وهو ما اسلّم به شخصيا). وحتى لو جارينا فكرة ان الناس اذا عاشوا حياة دينية، ازدهرت حياتهم الدنيوية ايضا وتحسنت، فلن تكون النتيجة مع ذلك ان الدين جاء لإنشاء يوتوبيا[1] ارضية. انما جاء ليجعل باطن كل واحد منا جنائنيا. جاء الدين ليعمر ارواحنا ويحييها. وعمارة الارواح واحياؤها يتمثل بسكينتها، وبهجتها، واعتصامها بالأمل. التوفر على هذه الخصال الجنائنية الثلاث هو الحصيلة المنشودة من التدين الحقيقي.

ويجب ان لا يساء فهمي، انا لا اعارض ظهور جنة على الارض اطلاقا (وأي إنسان سليم يعارض ذلك؟) بل اقول فقط ينبغي ان لا نمنّي الناس عن لسان الدين بما لم يعدهم الدين به. وعوض ذلك لنحاول افهامهم فحوى الوعد الذي قطعه الدين على نفسه حقا. بامكان الدين ان ينفع الفرد الذي يبقى صالحا جنائنيا طاهرا، حتى لو عاش وسط مجتمع موبوء جهنمي فاسد، كزهرة نيلوفر زاهية تنبثق وسط مستنقع عفن.

---

(1) Utopia.

الفصل الرابع والعشرون

العلمانية والحكومة الدينية

أحاول في هذا البحث تقديم أطروحة أو مشروع أرمي منه إلى ثلاثة مقاصد:

المقصد الأول: صياغة لائحة دفاع عن العلمانية، أرجو ان يتأمل فيها الأصدقاء بروح الجد وطلب الحقيقة، لتحليلها ونقدها.

المقصد الثاني: التأشير إلى إمكانية قيام حكومة ذات صبغة دينية ابتناء على أسس العلمانية، بالصيغة التي سأضعها بين يدي القارئ، وضمن أوضاع وأحوال خاصة سآتي على ذكرها أيضاً. الحكومة الدينية بالمعنى الذي سأذكره، وفي الأوضاع والأحوال التي سوف نشرحها، لا تتعارض مع أركان العلمانية.

المقصد الثالث: دراسة العلاقة التي تربط مفهوم الحرية بثلاث مقولات أثيرة، هي: الحقيقة، والعدالة، والنزعة المعنوية (الروحية)؛ لنرى ما هي طبيعة الصلة بين مبدأ الحرية والمبادئ الثلاثة المذكورة في حالة وجود الحرية، وفي حالة استمراريتها، وكذلك في حالة الحد منها.

ولضيق المجال لا يسعني إلا التأشير إلى جغرافيا البحث، وسأحاول طبعاً ألا أقع في الغموض والإبهام، بدعوى الإيجاز. كل الذي سأقوله مجرد اقتراحات، لا بأس ان تنقد وتدرس كغيرها من الاقتراحات.

أنواع المعتقدات

للبشر ثلاثة صنوف من المعتقدات:

1 – معتقدات تختص بالواقع (Fact).

2 – معتقدات تتعلق بالقيم (Values).

3 – معتقدات تتصل بالتكاليف والواجبات (Obligations).

وحول عدد الصعد الممكن رصدها في عالم الوجود، هناك ثلاثة آراء على الأقل:

1 – رأي يقول ان لعالم الوجود صعيداً واحداً فقط، هو صعيد الواقع الموضوعي. وفحوى ذلك أننا بالرغم من تحدثنا عن قيم، إلا ان القيم من سنخ الواقعيات، مع انها

تتفاوت عنها في الظاهر، والحقيقة انها ليست سوى أمور واقعية موضوعية. بقول آخر، لا مناص أمامنا سوى إحالة القيم إلى واقعيات، وإذا أحيلت القيم إلى واقعيات، وغدت جزءاً من الواقع، لم يعد في عالم الوجود سوى واقع موضوعي.

2 – أما الرأي الثاني فيؤكد ان ثمة صعيدين هما: الواقع، والقيم. صعيد الواقع منفصل عن صعيد القيم، فليس بالمستطاع إحالة الواقعيات إلى قيم، وهذه فكرة بينة، ولا بالمقدور اختزال القيم إلى واقعيات. فهاتان مقولتان منفصلتان، لا تقوم بينها أية إحالات ماهوية. وطبعاً ثمة صلات بينهما، غير ان أحدهما لا تتحول إلى الأخرى ولا تصنف عليها. وإذن نحن إزاء مساحتين مستقلتين.

3 – الرأي الثالث يقول ان ليس من المتعذر اختزال القيم إلى واقع فحسب، بل هناك صعيد ثالث فضلاً عن الواقع، والقيم، هو صعيد التكليف والإلزام، فللتكاليف مساحتها المستقلة عن المساحات الأخرى. وحسب هذا الرأي لا تصح إحالة التكاليف إلى قيم كما صنع البعض، كذلك لا تجوز إحالة القيم إلى الواقع.

والذي أريد قوله ينسجم مع كل واحد من هذه الآراء الثلاثة، مع أني أعتقد شخصياً ان الرأي الثالث أقرب إلى الصواب، وأجدر بالمنافحة.

أساليب بيان المعتقدات

بالإمكان تصنيف أساليب بيان المعتقدات الثلاثة أعلاه إلى أقسام، فقد ترمي معتقداتنا تارة إلى الإخبار، وأحياناً إلى وصف الحال، وتارة أخرى إلى التأثير في الآخرين، وقد تكون لها استعمالات ومقاصد أخرى. هذه قضية ترتبط باستخداماتنا للكلام والنطق، وما نتأمله من استخدامنا لألسنتنا.

موضوع بحثنا في هذا المقام المعتقدات التي تجري على ألسنتنا. بكلمة أخرى، موضوعنا هو المعتقدات الخاصة بالواقع، والقيم، والتكاليف، والتي تجري على الألسنة وينطق بها الإنسان. فإذا نطق بها أثير السؤال: ما هو القصد والغاية من وراء النطق بها. ثمة العديد من وجهات النظر حول عدد هذه المقاصد والغايات. وقد تسمى هذه الأغراض والمقاصد "استعمالات اللسان" أو فاعلياته. ومهما كانت النية أو القصد من النطق اللساني بتلك المعتقدات، فهي ممكنة التصنيف إلى طائفتين رئيسيتين: معتقدات Subjective، ومعتقدات Objective. ولعلي أفضل ترجمة هذين الاصطلاحين إلى معتقدات أنفسية، وأخرى آفاقية (وتسمى أيضاً ذهنية وعينية، أو داخلية وخارجية، أو ذاتية وغير ذاتية).

1 – المعتقد الأنفسي:

المعتقد الأنفسي بالمعنى الذي أتغياه، معتقد غير ممكن التقييم والفحص لا منطقياً، ولا معرفياً. ومرد عدم قابليتها للاختبار إلى كونها معتقدات تختص بالذوق والسليقة والاستحسان. انها معتقدات تتعلق بأشياء نسميها أموراً ذوقية Matters-of-taste. وفيها أعبر عن أحوالي الخاصة (وصف الحال) قبال شيء معين، أو قل انني أذكر فيها تصوراتي حول شيء من الأشياء أو أمر من الأمور. وعندها قد يبدو ظاهرياً أني أتكلم عن الوجود الخارجي، والواقع أني أتحدث عن نفسي وميولي الذوقية. فإذا قلت ان "الأزرق أجمل لون في العالم"، لو أخذتم كلامي هذا على ظاهره، ربما بدا لكم أنني أخبرتكم بواقع من وقائع العالم الخارجي يقول: ان الأزرق أجمل من الألوان الأخرى. والحال اني لم أصنع هنا سوى ان أخبرتكم بذوقي في أجمل الألوان، وذكرت لكم إحدى خصوصياتي النفسية. أي أعلمتكم بأن شخصيتي أو مزاجي الروحي وهندستي النفسية مصممة بحيث تجد وترى ان الأزرق أجمل الألوان، حتى لو لم ألهج بكلمتي "أرى" و"أجد" واستعضت عنهما بـ"إنَّ"، فهذه ظواهر يجب ان لا تخدعنا، لأن أساس القضية حكم أنفسي (Subjective) يتعلق بحالة ذوقية. أما إلى كم فئة يمكن تقسيم هذه الأمور الذوقية فليس موضوع بحثنا. أحد مشاغل فلسفة الفن هو هل يتسنى تصنيف الأمور الذوقية، وكيف ستبدو صورة هذا التصنيف من حيث كمية هذه الأمور وهويتها؟

2ـ المعتقد الآفاقي:

الفئة الثانية معتقدات آفاقية (Objective) لا تعبر عن حالتي الشخصية إطلاقاً، ولا تصف حالتي النفسية أو ميولي الذوقية، بل تخبر بشيء عن الواقع الموضوعي. الآفاقية مرادة هنا بهذا المعنى لا بمعنى آخر. أي انها تزعم شيئاً عن الآفاق لا عن الأنفس. والمعتقدات الآفاقية التي تتحدث عن العالم الخارجي تتشعب بدورها إلى شعبتين:

1 – معتقدات آفاقية يستطيع الإنسان بالقوة ان يتأكد من صدقها أو كذبها، لكنه بالفعل وفي الحال الحاضر، لا يقدر على فحص صدقها من كذبها، فمثلاً لو قلنا ان في كذا نقطة من المجرة كوكب محاط بالاوكسجين، لمّا كان حكمنا هذا حكماً أنفسياً، أي لم أعبّر فيه عن ذوقي واستحساني، بل أخبرت عن شيء آفاقي، بيد أننا حالياً غير قادرين على فحص هذه المعلومة والتأكد من صدقها أو كذبها، لأن العلوم والتقنيات البشرية لم تتطور بعد إلى درجة تتيح لنا اختبار فحوى هذه القضية. وإذن، فهذه معتقدات آفاقية غير قابلة للاختبار بالفعل، إنما تقبل الاختبار بالقوة، ولنطلق عليها اسم: معتقدات آفاقية غير مختبرة.

ولكن متى سيمكن اختبار معتقد آفاقي غير ممكن الاختبار حالياً؟ هذا أمر يرتبط بتطور العلوم والمعارف ليس إلا، فبقدر ما تتقدم العلوم البشرية، يتضاءل عدد المعتقدات الآفاقية غير المختبرة، وينتقل بعضها إلى طور الاختبار فتكون مختبرة بالفعل، بعد ما كانت مختبرة بالقوة. كثير من المعلومات والإفادات لو أذيعت قبل 300 سنة لما كانت قابلة للاختبار آنذاك مع انها آفاقية، لكننا نستطيع اليوم اختبارها ومعرفة صدقها من كذبها.

2 – الفئة الثانية من المعتقدات الآفاقية تلك الممكنة الاختبار بالفعل وفي الوقت الحاضر (معتقدات آفاقية مختبرة)، كقولنا ان النوع الفلاني من الفطريات نبات سام، أو ان الأكل من هذا الطعام يترك هذه التأثيرات على جهازنا الهضمي أو أعصابنا. بفضل التطور الحالي لعلوم الكيمياء والأحياء قد يمكن فحص هذه المقولات، والتأكد من صدقها أو كذبها.

وهكذا يمكننا تقسيم كل معتقداتنا المنطوقة إلى هذه الأنماط الثلاثة.

استحقاقات وآثار المعتقدات الآفاقية والأنفسية

لا نروم في هذا المقام مناقشة استحقاقات وآثار كل المعتقدات الآفاقية والأنفسية التي أؤمن بها أنا أو أنت، فيما لو أطلق لها العنان وأخذت مأخذ المسلمات داخل حريم الحياة الشخصية. ما أقصده من حريم الحياة الشخصية هو النطاق الذي يحبس في داخله كل آثار ونتائج ما أمتلكه وأقوم به وأكونه، ولا يسمح لها بالتسرب إلى الآخرين، فهل أستطيع داخل هذا النطاق الشخصي ان أرتب أو لا أرتب الآثار على معتقداتي الآفاقية والأنفسية؟ هذا هو ما أقول انني لست بصدد بحثه في هذا المقام، وأشير فقط إلى ان هذا الحريم ما دام خصوصياً، بالمعنى الدقيق والحقيقي للكلمة، فمن حقي ترتيب الآثار على كافة معتقداتي الآفاقية والأنفسية في اطاره.يعتقد البعض ان الإنسان لا يحق له داخل حريمه الشخصي ترتيب الآثار على جميع معتقداته الآفاقية والأنفسية، على أني لن أحكم بشيء هاهنا حول هذه المسألة. نقاشنا ينصب على ما ينبغي فعله حينما تتسرب هذه المعتقدات إلى حيز الحياة العامة، ويراد ترتيب الآثار عليها هناك، أي عندما تتخذ كمنطلقات في قراراتنا المجتمعية العامة حول قضايانا السياسية، والاقتصادية، والقضائية، والجزائية، والدولية، والتربوية، والتعليمية، و... الخ.

الاستفتاء متاح للأمور الأنفسية والآفاقية غير المختبرة

هل يمكن للمعتقدات الأنفسية، والآفاقية غير المختبرة، ان تكون أساساً في قرارات حياتنا الاجتماعية أم لا؟ يستشف ان هاتين الفئتين من المعتقدات لا يمكنهما

التدخل في حياتنا الاجتماعية، إلا إذا صوت لهذا التدخل كل الداخلين في هذه الحياة الاجتماعية،أي الذين تعد هذه الحياة الاجتماعية حياتهم. اعتقد ان التصويت والاقتراع هو وحده الأسلوب الصحيح هنا. ومن جهة ثانية، فإن الاقتراع في الحياة المجتمعية لا يصح إلا لهاتين الفئتين من المعتقدات. الاستفتاء أو الاقتراع أو التصويت - مهما كان عنوانه، وبشكل مباشر كان أم غير مباشر - غير متاح إلا بالنسبة للأمور الأنفسية أو الآفاقية غير المختبرة. انه ممكن، بل وإيجابي في ذلك النطاق فقط. ولنضرب مثالاً: هل من المعقول ان نطلب من الناس أصواتهم حول وزن هذا القدح - الذي نفترض انه سيكون أساس قراراتنا في الحياة - هل هو خمسون غراماً أم أكثر أم أقل؟ وهل من المنطقي القول بأننا نأخذ بما تصوت له أكثرية الناس في هذا الخصوص؟ هذا غير معقول طبعاً لأن وزن القدح قضية آفاقية مختبرة، وفي مثل هذه القضايا لا يحق لنا تحكيم أصوات الجماهير، إذ بحوزتنا هاهنا معيار خارجي آفاقي يعتقد به الجميع، ونستطيع من خلاله معرفة كم هو وزن القدح، فلو كان وزنه خمسين غراماً، وقال كل الستة مليارات الذين يعيشون على وجه الكوكب ان وزنه أقل من هذا أو أكثر، فلن نعير كلامهم أي اهتمام. وإذن ليس من الحق إطلاقاً مراجعة أصوات الناس في الآفاقيات المختبرة.

أما في الأمور الأنفسية أو الآفاقية غير المختبرة، فلا مناص لنا سوى تحكيم الرأي العام، فلو قال قائل ان رأيي أو رأي من يفكرون مثلي (في مضمار الأنفسيات والآفاقيات غير المختبرة) هو الذي يجب ان يعتمد منطلقاً لاتخاذ القرارات من دون مراجعة للرأي العام، سيقال له ما هو وجه رجحانك على الآخرين؟ لماذا يجب ان يكون رأيك في هذه الأمور الأنفسية أو الآفاقية غير المختبرة، هو القاعدة التي ننطلق منها في اتخاذ القرارات؟ ولماذا لا نعتمد آراء منافسيك؟ بمعنى ان ترجيحاً بلا مُرجح سيداهمنا هنا. والترجيح العملي بلا مرجح أحد مصاديق الإجحاف واللاعدالة، فالمسألة المختلف بشأنها مسألة أنفسية أو هي آفاقية غير مختبرة، وبهذا فنحن لا نفهم أصلاً هل رأيك صادق أم كاذب. والسبب هو اما ان رأيك لا يقبل الصدق والكذب أساساً (أنفسي)، أو انه يقبل الصدق والكذب، لكننا نعدم حالياً أسلوباً لتحري صدقه من كذبه، (أي انه آفاقي غير مختبر). وفي هذه الحال ليس باستطاعتنا إسناد الصدق إلى كلامك، وإذن سيسقط عن كلامك شرط الحقيقة، وكذلك الحال بالنسبة لكلام منافسيك، فإذا كان ثمة حول المسألة الواحدة عشرة آراء، لا رجحان لأي منها على الأخرى منطقياً ومعرفياً، لن يسوغ لنا اعتماد أي منها كأساس للعمل واتخاذ القرارات. وطبعاً بالإمكان القول هنا ان أياً منها لا يصح ان يعتمد أساساً للعمل، بيد ان من المفترض الخلوص إلى نتيجة محددة في هذا الشأن، فحياتنا الاجتماعية متوقفة على هذه النتيجة. حينئذ

لا مندوحة أمامنا سوى القول: طالما كانت هذه الآراء متساوية من حيث الرجحان، اعتمدنا الرأي الذي يحظى بأغلبية الأصوات. العدالة تقتضي هنا ان لا يكون لنا ترجيح عملي بلا مرجح. ولأجل ان لا يكون لنا ترجيح عملي بلا مرجح، بل يكون ترجيحنا بناء على مرجح، نرجع إلى إرادة العامة من الناس، والتي تستحصل عن طريق الاقتراع الذي قد يتم بطرائق شتى.

النقطة الأهم ان يختص الاقتراع بهذين الحيزين ولا يتعداهما. ولنضرب مثالاً: نقرأ في الصحف أحياناً ان البعض يقترح إجراء استفتاء عام، لاستئناف علاقاتنا مع أمريكا، أو الإبقاء على القطيعة معها. وأقول ان الاستفتاء خاص بالأمور الأنفسية أو الآفاقية غير المختبرة، أما قضية العلاقات مع أمريكا فلها أبعادها الآفاقية الموضوعية الممكنة الفحص والاختبار. خبراء الاقتصاد على سبيل المثال يدركون استحقاقات هذه العلاقة إذا ما استؤنفت، وإذا ما بقيت مقطوعة، وبوسعهم الإدلاء بآرائهم في هذا المضمار. كذلك الحال بالنسبة لخبراء العلاقات الدولية، و... الخ. إذن ثمة في هذه القضية جوانب آفاقية قابلة للاختبار، ان على الصعيد الاقتصادي أو السياسي أو الدولي، أو على صعد قد لا تتبدى للعيان في الوهلة الأولى، يعود البت فيها إلى أصحاب الاختصاص. إذا بحث المختصون في كل هذه الأبعاد، قد تبقى أبعاد أخرى أنفسية أو آفاقية غير مختبرة – وهذا هو الاحتمال الأكبر بخصوص مثالنا – عندئذ يفتح الطريق أمام الاستفتاء. أما إذا أردنا الرجوع لأصوات الشعب قبل البحث في هذه الجوانب، نكون قد وقعنا في خطأ لا يرتضيه طلب الحق ولا طلب العدالة.

مثال آخر، لنفترض ان القانون يقضي بأن يحمل نائب مجلس الشورى شهادة الليسانس فما فوقها، فهل يمكن الاستفتاء حول فلان من المرشحين، هل يحمل شهادة ليسانس أم لا؟ لا يمكن بالتأكيد، لأن هذه من القضايا الممكنة الاختبار الآن: أما انه يحمل أو لا يحمل.

والعجيب ان بعض الأمور في مجتمعنا تطرح للاستفتاء ما يدل على انها من الأنفسيات أو الآفاقيات غير المختبرة، ثم تدلي جماعة برأيها النافذ حولها، وهذه الادلاءات دليل انها ممكنة الاختبار حالياً، وهذا لون من ألوان التناقض والمفارقة. بتعبير آخر ان لم تكن هذه الأمور من الأنفسيات والآفاقيات غير المختبرة، فهي ليست بحاجة أصلاً لأصوات الناس، وان كانت من إحدى هاتين الفئتين وعرضت لتصويت الناس، فلا معنى بعد ذلك لصمامات أمان.

إذن، مقتضى العدالة ان نحتكم لأصوات الشعب في القضايا الأنفسية أو الآفاقية غير المختبرة. من جانب آخر، إذا كان الأمر آفاقياً مختبراً لا نرجع لأصوات الشعب. مثلاً لو اتضح ان الفطريات الفلانية سامة، أو المادة الغذائية الكذائية تسبب السرطان،

عندئذ لا يصح القول بتنظيم استفتاء حول المصنع الذي ينتجها: هل يواصل الإنتاج أم لا. نقول في مثل هذه الأحوال ان هذه المادة تسبب السرطان، وليس هذا موضع احتكام لأصوات الجماهير، إذ المفترض أننا لا نريد استهلاك مثل هذه المواد في المجتمع (وهذا فرض بحاجة إلى مبرر، لكننا نأخذه مأخذ المسلمات حالياً)، ويجب بالتالي إغلاق ذلك المصنع. ولكن يكون بوسع صاحب المصنع القول ان علينا الرجوع لآراء الناس لنرى هل يصوتون لصالح بقاء المصنع أم إغلاقه. هذا ليس موضع الرجوع لآراء الناس.

اتضح إلى هنا ان العدالة تستدعي الاحتكام لأصوات الجمهور في الأمور الأنفسية والآفاقية غير المختبرة، وطلب الحقيقة يقتضي عدم الاحتكام لأصوات الجمهور في الأمور الآفاقية المختبرة.

الحكومة الدينية والاحتكام لأصوات الشعب

نريد هاهنا التثبت من درجة انسجام الحكومة الدينية مع الطروحات التي أتينا على ذكرها. ما أقصده من الحكومة الدينية، الحكومة التي تتخذ فيها القرارات العامة طبقاً لمعتقدات دين أو مذهب معين، سواء صنفت هذه المعتقدات على حيز علم الوجود وما بعد الطبيعة من ذلك الدين، أو على حيز الانثروبولوجيا، أو على مجال التكاليف والأخلاق، وسواء كانت ادلاءات الدين وتعاليمه من سنخ العبادات، أو الأخلاقيات، أو العقائد. وهذا هو أيضاً ما يقصد من الحكومة الدينية في مجتمعنا اليوم: الحكومة التي تبتني قراراتها العامة في حقل السياسة، والحقوق الأساسية، والاقتصاد، والقضاء، والجزاء، والعلاقات الدولية، والتعليم والتربية، و... الخ، على أساس التعاليم والمعتقدات الدينية. والآن نسأل هل تتلائم هذه الحكومة مع ما أسلفنا قوله أم لا؟

لو أردنا تسويغ الحكومة الدينية بهذا المعنى، على أساس ما ذكرناه فماذا ستكون النتيجة؟ الجواب: إذا كانت المعتقدات والتعاليم الدينية (أي العقائد، والعبادات، والأخلاق، على صعد الميتافيزيقا والانثروبولوجيا والأخلاق) من الأمور الآفاقية المختبرة، إذ ذاك ينبغي ان تكون الحكومة دينية شاءت الجماهير أم أبت، لأن القضية هنا ستغدو كقضية تلك المادة المسببة للسرطان. والواقع ان المعتقدات الدينية في هذه الحالة ستكون جملة أمور آفاقية مختبرة ثم إثبات صدقها، لذا يتوجب ان تقوم الحكومة على أساسها، حتى لو عارض كل الناس ذلك. أما إذا كانت التعاليم الدينية آفاقيات غير مختبرة، أو أنفسيات، حينذاك لا يمكن ان تقوم حكومة دينية، إلا إذا صوت الشعب لصالحها. أي حينما تقول الجماهير: صحيح ان حقية هذه التعاليم أو بطلانها أمر غير معلوم (أما لأنها لا تقبل بطبيعتها صفات الحق والباطل، باعتبارها أنفسية، أو

لأن صدقها وكذبها غير معروف لحد الآن، كونها آفاقية غير مختبرة) لكننا جميعاً، أو أكثريتنا، نريد ان تقوم الحكومة على أساسها، ولا بد ان تكون الحكومة دينية.

لكن التعاليم الدينية ليست آفاقية مختبرة، انها آفاقية غير مختبرة. بمعنى ان القضايا الدينية الماورائية، والقضايا الدينية الأنثروبولوجية، والعبارات الدينية الأخلاقية، لم تثبت أية واحدة منها بالطريقة التي تثبت بها الأشياء في العلوم المختلفة. وأنا استعمل مفردة الإثبات هنا بنحو متسامح، فالإثبات بالمعنى الدقيق للكلمة غير ميسور إلا في العلوم المنطقية والرياضية، فهناك يمكن ان نعثر على الإثبات بالمعنى الأخص، الذي لا نجده في العلوم التجريبية، سواء كانت طبيعية، كالفيزياء والكيمياء، أو إنسانية، كعلم النفس والاجتماع والاقتصاد وما إلى ذلك، ولكن إذا حازت القضية حداً يعتد به من القبول في عرف العلماء، يقال انها نظرية تم إثباتها، أو بتعبير أدق تأييدها. على ان التعاليم الدينية ليست من هذا الفصيل.

السنخ الآخر من العلوم هي العلوم التاريخية التي لا يبارحها ضرب من عدم الإيقان والإتقان أبداً، ومثالها علم التاريخ وعلم اللغة. من علامات العلوم التاريخية التي تميزها عن كافة العلوم الأخرى، انها تحتوي دوماً ضرباً من الـ Probability وعدم الإيقان، فجميع المؤرخين يذعنون ان هذا الـ Probability مما لا ينفك عن معطيات علم التاريخ، إذ لو أردت التحدث عن شيء لم يعد موجوداً، فلن استطيع التحدث عنه بأحكام قطعية. وهكذا هو التاريخ، فليس بمستطاعنا عن طريق التجربة والحس والمشاهدة إعادة تشكيل شيء آل إلى الزوال وانقضى، لذلك يوجد في القضايا التاريخية عدم تيقن (Uncertainty) لا يزايلها. ومع ذلك يقول جميع المؤرخين ان هنالك رجلاً اسمه نابليون، وأنه خسر في معركة واترلو مقابل الإنجليز، و... الخ. أنهم مجمعون على هذا القدر، فرغم ما في هذا الحقل المعرفي من عدم اليقين، إلا انه لا يعدم معطيات مقبولة في عرف المؤرخين.

وثمة سنخ رابع من العلوم هي العلوم الشهودية، وفيها أيضاً لا يتسنى الكلام عن براهين (Proof)، ومع ذلك توجد مناطات في عرف أهل العلم لمعرفة صدق الدعاوى من كذبها.

ما يطرح في الدين من تعاليم – عقائد ما ورائية، عقائد أنثروبولوجية، عقائد أخلاقية – ليس فيه ما يمكن اختباره فعلياً، بأي واحد من المعايير الأربعة أعلاه (الرياضي المنطقي العقلي، التجريبي الطبيعي والإنساني، التاريخي، الشهودي). أبرز المعتقدات الدينية هو الاعتقاد بوجود الله، فهل أقيم لحد الآن دليل قاطع على وجود الله لم يستطع أحد مناقشته؟

والآن، لو ضممنا كلامنا السابق إلى قولنا ان أياً من صنوف التعاليم الدينية الثلاثة

غير قابل فعلياً للفحص والاختبار، لخلصنا إلى ان الحكومة الدينية بالمعنى الذي أوردناه، ليس لها أي مسوغ، وليس بالإمكان القول: سواء رضي الناس أم سخطوا، شاءوا أم أبوا، أكثرية كانوا أم أقلية، يجب ان تكون الحكومة دينية في كل الأحوال. دليلنا على ذلك ان من المتعذر جعل الأمور غير المختبرة أساساً لاتخاذ القرارات من دون الاحتكام لأصوات الشعب.

هل يمكن إقامة حكومة دينية على مرتكزات علمانية؟

ما ذكرناه إلى الآن كان مقالاً في الدفاع عن العلمانية، وهو دفاع يفيد طبعاً معارضة للحكومة الدينية بالمعنى الذي أسلفناه. وفي ما يلي أنتقل إلى القسم الثاني من حديثي الذي أتوخى فيه الدلالة على ان الحكومة الدينية يمكنها ان تظهر في ظروف خاصة، رغم وجود المرتكزات العلمانية المذكورة، لأنها لا تتناقض معها. بالنظر لما قلناه، يتضح الآن ما هي تلك الظروف. واحد من الظروف ان يعلن أكثرية المواطنين في مجتمع من المجتمعات (أو جميعهم في الصورة المثالية) أننا رغم علمنا ان المعتقدات الدينية غير ممكنة الاختبار بالفعل، ولا يوجد أي دليل على صدقها أو كذبها، لكننا نتعشقها ونريدها أساساً لحكومتنا، ونروم ان تكون هي القاعدة التي تستقى منها القرارات العامة في المجتمع الذي نصنعه بأنفسنا. في مثل هذه الحالة يمكن قيام حكومة دينية (تنهض على تعاليم دينية) ولا تتضارب مع العلمانية، لأن الجماهير تعلن إرادتها لها. ولكن إلى متى يمكن ان تستمر هذه الحكومة؟ إلى حين تتمتع برصيد تلك الأصوات، وبمجرد ان تقول الجماهير "ما عدنا نريد هذه الحكومة" لن يكون بالإمكان القول ان هذه الحكومة دينية، فهي ليست من النمط القادر على الاستمرار، سواء شاء الناس أم أبوا، ورضوا أم لم يرضوا. إذن يتسنى قيام حكومة دينية بإحراز ثلاث خصائص:

1 – يرى كل أفراد المجتمع أو أكثريتهم ان التعاليم الدينية غير ممكنة الاختبار بالفعل.

2 – يرون ان هذه التعاليم رغم عدم قابليتها للاختبار فعلياً، يجب ان تمثل قاعدة اتخاذ القرارات.

3 – ان تكون هذه التعاليم التي يطمع الناس ان تكون قاعدة القرارات في حياتهم المجتمعية بنفس التفسير الذي يحمله الناس لها ويريدونه، لا ان تعرض عليهم صورة ظاهرية للتعاليم، فيقبلونها ويستحسنونها ويريدونها، ثم تظهر على نحو آخر عند التطبيق العملي. اسألوا الناس هل تريدون العدالة العلوية أم لا؟ أخال ان ليس الشيعة فقط، ولا كل المسلمين فحسب، بل جميع الأحرار في العالم سيجيبون نعم، نريد عدالة علي

بن أبي طالب. ولكن تعرضون عليهم بعد ذلك أثناء التطبيق العملي شيئاً يتضح لهم انه ليس ما كانوا يفهمونه ويريدونه من العدالة العلوية. إذن، ينبغي ان يكون تفسير هذه التعاليم مطابقاً لما يريده الشعب. ويلوح لي ان هذا التفسير بحاجة إلى مؤسسة في المجتمع تدقق دائماً، هل الشيء الذي صوت له الناس مطابق للتفسير الدارج حالياً على المستوى العملي أم لا؟

القسم الثالث من حديثي حول علاقة الحرية بثلاث مقولات أساسية أخرى هي: الحقيقة، والعدالة، والمعنوية.

الحرية

من منظور معين، هناك معنيان عظيمان للحرية. ولكل واحد من هذين المعنيين الكثير من المعاني الفرعية المتشعبة. لأجل التفريق بين المعنيين ألجأ تارة إلى تسمية أحدهما بالحرية الطبيعية، والآخر بالحرية الاجتماعية. وتارة، أطلق على الأول الحرية المثالية، وعلى الثاني الحرية العملية. أحد معاني الحرية هو ان لا يخضع الإنسان منذ ان يولد وإلى حين رحيله عن الدنيا، إلا لقوانين عالم الطبيعة، أي القوانين المكتشفة في الفيزياء والكيمياء، و... الخ. هي وحدها التي تتحكم في حياة الإنسان. وهذه حرية تتمتع بها النباتات أيضاً، لكننا حينما نلج عالم الحيوانات نجدها ليست كذلك، فقد ينزع الحيوان إلى قضم علف ما ولا يسمح له صاحبه، أو يمنعه حيوان آخر. وعليه لا يتسنى القول ان الحيوانات بهذا المعنى – ناهيك عن البشر – تتمتع بالحرية، أي بالمعنى المثالي الذي لا تقيدها فيه سوى قوانين الطبيعة. الحرية بمعنى عدم تقيد الإنسان بسوى قوانين الطبيعة حرية مثالية، أي انها غير متاحة على المستوى العملي، فهي غير ممكنة حتى في عالم الحيوان، لذلك لا مفر من الانتقال من هذه الحرية المثالية أو الطبيعية إلى المعنى الثاني للحرية المسكون بتنوعات كثيرة.

أعتقد فيما يتصل بالمعنى الثاني للحرية، انه لو جاز لنا تصنيف القيم في العالم إلى قيم لذاتها (قيم يطلبها الإنسان لذاتها)، وقيم لغيرها (قيم يطلبها الإنسان لتوصله إلى أشياء أخرى)، أو قيم تمثل أهدافاً بالنسبة للإنسان، وأخرى تعتبر وسائل، أو بعبارة أخرى: قيم غائية، وأخرى آلية، حينذاك يبدو لي ان رؤية مور[1] في هذا المضمار مما يمكن المنافحة عنها. حين يقول: ليست الحرية قيمة غائية، إلا انها أهم قيمة آلية، أي ليست الحرية قيمة يطلبها الإنسان لذاتها، إنما هي قيمة يريدها لبلوغ قيم أخرى. في هذه الحالة، مع ان من المستحيل للإنسان بلوغ أية قيمة غائية إلا والحرية شرطها

---

(1) E. G. Moore.

اللازم – رغم انها ليست شرطاً كافياً، أي مع ان الحرية قيمة آلية وليست غائية – بيد ان الوصـول إلى أية قيمة غائية متعذر بدون الحرية. من هنا كانت الحرية أثمن وأهم قيمة بين القيم الآلية. وهي هنا ليسـت حرية طبيعية بلا ريب، بل هي حرية اجتماعية عملية. وبالطبع فإن مدياتها أضيق من الحرية المثالية.

ولكن ما الذي يحدد هذا الضـيق والتقييد؟ بمعنى ان تخطي الحرية الطبيعية إلى الحريـة الاجتماعيـة، والعبـور من الحريـة المثالية إلى الحرية العملية، عبور من فسـحة رحيبة إلى حيز ضـيق، فمن الذي يقرر مديات هذا الحيز الضـيق ويرسـم تخومه؟ وما هـي العوامـل التـي تضـيق على الحرية؟ ما هو العامل الـذي يجب ان يعيّن حدود هذه الحريـة الاجتماعيـة؟ وبعبارة ثانية، من هو المعمار الذي يشـيد الجدران حول حريتنا؟ هناك عاملان يقيدان الحرية: الحقيقة، والعدالة.

عوامل تقييد الحرية

سـبق ان سـقنا مثالاً من مصـنع ينتج أغذية مسمومة ويجب إغلاقه. لقد كان مثالاً لأمر آفاقي قابل للاختبار فعلاً. الواقع أننا بقرارنا سـلبنا حرية صـاحب المصـنع. ونسأل الآن ما الذي قيد حرية صاحب المصنع؟ الجواب هو: الحقيقة! فالحق جلي ساطع هنا. إذا اتضح الحق تقيدت حرية الأفراد. كلما اكتشفت حقائق أكثر، كلما تقلصت حرياتنا. والمراد باكتشـاف حقائق أكثر الوصـول إلى معرفة أمور آفاقية مختبرة، نسـتطيع التأكد من صدقها أو كذبها. إذن كلما اكتشفت حقائق أكثر كلما زادت الأغلال على أجنحة حرياتنا. لكننا قلنا كلما اكتشفت "حقائق" أكثر، لأوهام، أو أباطيل، أو تخريفات، أو هذر، يجب ان تكتشـف الحقيقة بشـكل حقيقي، أي ان نصـل إلى عبارة يجمع كل أصحاب الاختصاص على انها كاذبة أو صادقة.

وطبعـاً لا مـراء ان البشـر قـد يخطئون، فقد يكون عـرف العلماء في حقل معين من العلوم ان هذه العبارة صـادقة، ويتضـح بعد 300 سـنة انها كاذبة، ولكن طالما قال عرف أهل العلم انها صـادقة، كانت بالنسـبة لنا "حقاً" بوسـعه تقليص حريتنا. الحقيقة هي التي تقيد الحرية هنا.

ولكـن مـا الـذي يطوق الحريـة في الأمور الأنفسـية أو الآفاقية غيـر المختبرة؟ الجـواب هـو: العدالـة! ليس ثمة حقيقة في هذا المجال، أي أننا لا نكتشـف حقيقة، غير ان العدالة تقول لنا مع ان صـدق هذه العبارة أو كذبها غير مكتشـف لحد الآن، ولكـن، حيـث أننـا لو أردنا العمل برأيك نكون قـد رجّحنا بلا مرجح، والترجيح بلا مرجح خلاف العدالة، لذلك لن نبادر إلى مثل هذا الفعل. ان اعتماد أصوات الجماهير من أجل درء اللاعدالة عن قراراتنا. في هذين الميدانين تنتصب العدالة لتهتف لا سبيل

سوى الأخذ بما تقوله الأكثرية.

خلاصة كلامنا إلى الآن هي ان الحرية مطمح إنساني، ومن مقتضيات بنية الوجود وبنيتنا النفسية – الجسمية[1] نحن البشر. الحرية الاجتماعية لا يمكن ان تكون واسعة جداً بطبيعة الحال، لكن لا قيد يقيدها إلا الحقيقة والعدالة، والحقيقة والعدالة فقط. على ان للحقيقة والعدالة بدورهما لعبة يلعبانها على نحو التقابل. ذلك ان القضية الآفاقية غير المختبرة إذا تحولت إلى قضية آفاقية مختبرة، خرجت من حيز صلاحيات العدالة، إلى حيز الحقيقة وأحكامها. أياً كان، ثمة وجودان أثيران يلعبان مع الحرية: الحقيقة، والعدالة.

النقطة الثانية هي ان الحقيقة ليست شيئاً يكتشف مرة واحدة وإلى الأبد، فالإنسان جائز الخطأ، بل واجب الخطأ. وبالتالي قد يخال الشيء حقيقة اليوم، ويتبدى بعد مئة عام انه لم يكن حقيقة. لكن طالما اعتبر حقيقة، ولم يقم الدليل على انه ليس بحقيقة، فمن حقه تحديد الحرية.

دور المعنوية في الصد عن استغلال الحرية

تحدثنا عن دور الحقيقة والعدالة في تقييد الحرية، بيد ان النقطة المهمة هنا هي أننا لو لم نكن قد توصلنا في إطار معين إلى قضية آفاقية مختبرة (وكنا طبعاً في حيز القضايا الأنفسية أو الآفاقية غير المختبرة) أفلا يمكن جراء عدم إجماع الأمة، ان تظلم الأكثرية الأقلية؟ إذ من المستحيل تقريباً ان يكون الناس قاطبة على رأي واحد. في أحسن الظروف يجمع 90 بالمئة منهم على رأي ويبقى 10 بالمئة على رأي آخر. في مثل هذه الأحوال، حينما تقتضي العدالة ان نعمل برأي الأكثرية، ألا يجوز لهؤلاء الأكثرية التي ألزمتنا العدالة بالانحياز إليهم، ان يسيئوا استخدام سلطة التصويت هذه التي منحتها لهم العدالة؟ فيسنوا قرارات لصالحهم وفي ضرر الأقلية التي لم توافقهم الرأي؟ هذه حالة ممكنة، إلا إذا أجمعت الجماهير عن بكرة أبيها على رأي واحد. ما الذي يمكن فعله حيال هذه الإمكانية لكي لا تظلم الأكثرية الأقلية؟ الجواب ان السبيل النظري متعذر، ولكن ثمة سبيل عملي هو ان تنمو النزعة المعنوية داخل الأفراد وتزدهر. وهذه عملية غير متاحة طبعاً بالمشاريع الأكاديمية، بل تستلزم نوعاً من السلوك الداخلي الباطني، أي مع أني أعلم ان بوسعي اتخاذ قرار يضر بالآخرين، والعدالة تمنحني القدرة على اتخاذ هذا القرار، إلا أني أعزف عن استخدام هذه القدرة لاتخاذ مثل هذا القرار. عدم الاستخدام هذا يحتاج إلى ضرب من النزعة المعنوية، التي يتعين على المستنيرين

---

(1) Psychosomatic.

(سواء كانوا متدينين أو غير متدينين) تنميتها في صفوف المجتمع، وإلا أمكن ان تتعرض هذه الهيكلية العقلانية للخطر في أية لحظة.

المعنوية

ما هي هذه المعنوية؟ أنني لا استخدم مفردة "الدين" في مثل هذه الحالات لسببين:

الأول: ان الدين كان له على امتداد التاريخ، فضلاً عن محتواه الإيجابي، محتوى عاطفي سلبي، لا في ثقافتنا وحسب، بل في الثقافة المسيحية أيضاً، والهندوسية، و... الخ. لذلك ما ان يقول الإنسان "دين" حتى يسارع ذلك المحتوى العاطفي السلبي إلى الأذهان مشكّلاً سداً عاطفياً يحول دون فهم أقوال المتحدث وقبولها. وليس الدين فقط، إنما الكثير من الأمور الأخرى حينما تحققت بنحو سلبي على طول التاريخ، أفضى ذلك إلى تكاثف محتوى عاطفي وقيمي سلبي، أحاط بالمفردة ليكون معناها وما يفهم منها. هذا سبب يجعلني أتحاشى استخدام لفظة (الدين). الثاني: هو ان المعنوية التي أتحدث عنها تختلف أساساً عن الدين بفوارق عدة. لا أقول انها تعارض الدين، أقول انها تختلف عنه. أخال ان مؤسسي الأديان، سواء الذين اعتبروا أنفسهم أنبياء في الأديان الإبراهيمية، أو الذين لم يدعوا النبوة في الأديان الشرقية، لكنهم أسسوا أدياناً ومذاهب، لم يريدوا بالدين سوى هذه المعنوية. والواقع ان المعنوية بهذا المعنى هي باطن الأديان. المعنوية التي أتحدث عنها لها ثلاث نواح، فلأجل ان تتحقق هذه المعنوية في داخل الإنسان لابد من:

1 – قبول جملة آراء ما ورائية.

2 – قبول جملة آراء أنثروبولوجية.

3 – قبول جملة آراء أخلاقية.

إذا قبلت هذه المجاميع الثلاث من الآراء والمعتقدات كان الإنسان صاحب نزعة معنوية. نظراً لهذا، من غير الممكن تحقيق المعنوية بالإكراه، فهي ممكنة بأساليب الإقناع فقط، أما قوى التحفيز، ومن باب أولى قوى الإكراه (على حد تعبير رسل) فلا تصلح إطلاقاً لتحقيق المعنوية. هنا نحن حيال إحدى تلك الحالات التي تمثل فيها الحرية شرطاً لازماً، فالمعنوية ممكنة الانبثاق بالقوى الإقناعية وحسب. وإذا تحققت هذه المعنوية كان الإنسان حسب درجة معنويته، محسناً، عادلاً، ودوداً، في تعامله مع بني جلدته. هذه صفات ثلاث تتأتى بالترتيب، فإذا لم تكن من أهل العدالة، لم يسعك ان تكون من أهل الإحسان، وهكذا. انها ثلاثة أطوار سايكولوجية متتابعة، ما

لم يتحقق الطور الأول لم يتحقق الثاني أو هو طيف تستغرق العدالة جزءاً منه، تليها المودة، ويعقبها الإحسان.

العدالة

العدالة التي أرمي إليها عدالة سقراطية، لا تلك التي قال بها أرسطو، أو التي تطرح اليوم ولا تعني غير العدالة الاجتماعية. بعبارة مبسطة، العدالة ان لا أطالب بأكثر مما أعتقد انه حقي. الكثير من الناس يطالبون بأكثر من حقهم، وحينما لا يبلغونه يقولون أننا عادلون. ليس في العدالة مطالبة بأكثر من حقي أصلاً. المرتبة اللاحقة هي ان أتنازل للآخرين عما أدري انه حقي. هذا التنازل عن حقي هو ان أقطع علائقي بما أمتلكه. وليس قطع العلائق لمجرد الإعراض السلبي، بل الإعراض السلبي للعودة الإيجابية بغية منح الآخرين. والمرحلة الثالثة هي ان لا أقنع فقط بحقي وأتنازل عن جزء منه لك، بل وأكن لك المحبة والمودة أيضاً. المحبة هذه أرقى مراتب المعنوية. فالمناط المتين القوي لمعنوية الإنسان هو ان يحب كل الوجود، وكل الإنسانية ضمن حدود بحثنا. والمحبة هذه غير الإحسان. للعدالة والإحسان وجه مشترك هو ان كليهما فعل جوارحي، بينما المحبة حالة جوانحية. العدل والإحسان فعل نمارسه في العالم الخارجي، أما المحبة فقضية تتعلق بدواخلنا، وتشمل حتى المسيئين. الذين يصلون إلى تلك المرتبة العليا يصبحون مثل غاندي إذ يقول: أكره الإساءة، لكنني أحب المسيئين. أكره الكذب، لكنني لا أكره الكذابين، بل أعشقهم. أبغض التكبر، لكنني أود المتكبرين، لا من حيث أنهم مسيئين أو كذابين أو متكبرين، بل لمحض أنهم بشر. إذا تحققت هذه الثلاثة، تكفينا العدالة الكامنة في المعنوية فقط من أجل الحيلولة دون بروز المعضلة المذكورة، فما بالك بالإحسان والمحبة؟!

الفصل الخامس والعشرون

فلسفة الفقه (1)

الموضوعات التي نتناولها بالدراسة تحت عنوان فلسفة الفقه يتعلق قسم منها بعلم الاصول، وقسم آخر بفلسفة الدين، بينما يبحث القسم الآخر منها في اطار علم الكلام. وهناك قسم آخر من قضايا فلسفة الفقه لم يدوّن حتى الآن. والفقيه مطالب باتخاذ موقف حيال كل واحدة من تلك القضايا. وكل ما يدخل في عداد المقدمات اللازمة للفقه، يمكن طرحه تحت عنوان فلسفة الفقه، التي نتناول فيما يلي بعض موضوعاتها بالدراسة والتحليل.

1 - تعريف الفقه:

لعل اول ما ينبغي طرحه في فلسفة الفقه هو تعريف الفقه؛ وذلك لاننا بدون تقديم تعريف دقيق له لا يتسنى لنا فرز حدوده عن سائر العلوم كالأخلاق والكلام وما شابه ذلك.

2 - موضوع الفقه:

- **القضية الأخرى التي تدخل في عداد قضايا فلسفة الفقه هي موضوع الفقه والمسائل التي يتناولها الفقه بالدراسة والتحليل، وهل يعنى الفقه بأعمال الإنسان كلها؛ الظاهرية منها والباطنية، أم انه يعنى بالظاهرية فحسب، ولا شأن له بالأعمال الباطنية؟ ثم هل يهتم الفقه بالأعمال الفردية وحدها، أم يأخذ بنظرالاعتبار الأعمال الجماعية أيضا؟ فاذا قيل: إنه يعنى بالأعمال الظاهرية؛ الفردية والجماعية، يتبادر إلى الاذهان حينئذ تساؤل آخر وهو: هل يدرس الفقه الأعمال الظاهرية الفردية والجماعية كلها، ام يدرس قسما منها فقط؟ وانطلاقا من هذا الموقف تبرز هنا ملاحظة أخرى، وهي بأي اسلوب يمكن تحديد موضوع الفقه؟**

- اذا طرحنا من بعد تعريف الفقه، تعيين موضوعه ونظرنا إلى الموضوع ضمن اطار المرحلة الثانية، نجد انفسنا في مواجهة محذور مفاده ان موضوع الفقه لايمكن رسم معالمه بدون وجود تعريف واضح لاطاره. فاذا اتضح في ظل دراسة اطار الدين ان للفقه آراءً واضحة في مجال المباحث الاقتصادية والاجتماعية نستطيع القول عند ذاك: إن موضوع الفقه لايقتصر على الأعمال الظاهرية الفردية، وإنما يشمل ايضا الشؤون الاجتماعية.

■ المراد من تعيين موضوع الفقه هو بيان مجال اهتماماته.

3 – منهج الاستدلال الفقهي:

من جملة الامور التي تعنى بها فلسفة الفقه هو اسلوب الاستدلال الفقهي. فعندما يتم تطبيق منهج معين وتتمخض عنه نتائج متنوعة، هل يعزى ذلك إلى وجود نقص في المنهج، ام إلى عوامل أخرى – غير المنهج – لها تاثيرها في تفاوت النتائج؟ من البديهي ان الفقه له منهجه الخاص الا ان التفاوت الصارخ بين النتائج يدعونا إلى دراسة السبب الكامن وراء ذلك. وعلى هذا تبدو هنا نقطتان جديرتان بالدراسة في هذا المجال، هما:

الأولى: إلى أي مدىً يتعلق اختلاف تلك النتائج بوجود ذلك النقص؟

الثانية: اذا تمخضت عن منهج واحد نتائج متنوعة، ألا ينم ذلك عن وجود نقص في المنهج؟

4 – عصمة المعصوم:

يوجد على العموم بحثان أو ثلاثة بحوث كلامية يجب دراستها ضمن فلسفة الفقه ايضاً، ولابد ان يكون للفقيه ازاءها موقف محدد، بسبب مالها من تاثير في كيفية الاستنباط، وأحد هذه البحوث هو بحث العصمة. فالتصور الذي يحمله الفقيه عن العصمة له تاثيره في كيفية تعاطيه مع النص المنقول عن المعصوم.

حينما تعثر على تعارض في كتاب لا تعتقد بعصمة مؤلفه تحاول الرد على احد طرفي التعارض، ولكنك إذا عثرت على مثل هذا التعارض في كتاب تؤمن بعصمة مؤلفه من الخطأ والسهو، تجد نفسك ملزماً بايجاد تبرير لذلك التعارض أو الجمع بين الكلامين المتعارضين. واذا نجحت في العثور على توجيه لذلك التعارض، او الجمع بين العبارتين، ثم واجهت عبارة أخرى تتعارض مع ذلك الجمع أو التوجيه، تحاول هنا مرة أخرى ايجاد مخرج لهذا التعارض وتضطر إلى الجمع أو التوجيه. وهكذا لو تكرر الامر مرة ثالثة أو رابعة. ومعنى هذا انك تبذل جهداً كبيراً في بناء نظام متناسق خال من الثغرات.

□ **ادى البحث في موضوع الاعتقاد بالعصمة إلى ايجاد تكلف وتعقيد في البحث الفقهي؛ لأن الفقيه يرى لزاماً عليه الجمع بأي نحو كان بين ما يبدو متعارضا من كلام المعصومين عليهم السلام. وهذا ما تسبب عنه بطبيعة الحال تعقيد البحث الفقهي. وهذا التعقيد ناجم عن عدم الالتفات إلى مهمة الفقيه في حل التعارض بين الادلة ؛ لأن المهمة التي يؤديها الفقيه هي في الواقع جمع عرفي بين الادلة المتعارضة. وهو لا يقوم بعملية الجمع هذه**

علـى اي نحـو وبـأي ثمـن كان. ثـم ان الجمـع العرفـي بيـن اوجـه كلام المتكلم امر عقلائي، وقواعد الجمع العرفي تستخدم ازاء كلام كل متكلم عاقل ولا يشترط فيها عصمة المتكلم. من الطبيعي ان الاحاديث التي وردت عن المعصـومين فيما يتعلق بموضـوعات غير فقهية من قبيل الشؤون التكوينية، والاعتقادية، وحقيقة الإنسان، والملائكة، وما إلى ذلك، يصح الادعاء عندها ان عصمة القائل تحفز العالِم على السعي إلى ازالة ذلك التعارض الظاهري في كلامه بأي اسلوب متاح من الجمع المعقول والممكن.

- على أية حال يجب دراسة مسألة العصمة ضمن فلسفة الفقه، لأنه من الواضح ان موقفنا لا يستوي ازاء كلام المعصوم وغير المعصوم. وعلى هذا ينبغي:

اولاً: دراسـة ادلة العصـمة في علم الكلام، وهل يجب علينا الاعتقاد بالعصـمة أم لا؟

وثانياً: يجب تحديد نطاق العصمة وحدودها.

5 – التمييز بين قول وفعل وتقرير المعصوم:

مـن جملـة الامـور التي تتناولها فلسـفة الفقه هو الفصـل والتمييز بين قول وفعل وتقرير المعصـوم عليه السـلام، وبعبارة أخرى، الفصـل بين الطبائع الشخصية للمعصوم واقواله وأفعاله وتقريره "بما انه شـارع". والقضـية الجديرة بالبحث والدراسـة هنا هي: اي الأفعال والاقوال والتقريرات يجب ادراجها ضـمن نطاق الدين والتي تدخل ضـمن اطار الفقه؟ وأيها لا يجب ادخالها ضـمن اطار الدين؟ أو لنقل بتعبير آخر: هل جميع الاقوال التي صـدرت عن المعصـوم، صـدرت عنه بما انه شـارع؟ وبعبارة اوضح: ألم تكن للمعصوم طبائع شخصية؟ وهل كل ما صدر عنه انما صدر عنه انطلاقاً من كونه "شـارعاً"، ام ان بعض ما صـدر عنه يعود إلى طباعه الشخصـية؟ فلو ان المعصـوم لبس ثوباً رصاصـياً على سـبيل المثال، فهل يمكن الاسـتنباط من ذلك على الاقل اسـتحباب ارتداء هذا اللون من الثياب، ام يمكن القول ان ارتداء ثياب ذات لون رصاصي لا يدل سوى على رغبته الشخصية في ارتداء مثل هذا اللون؟ حيث لا يكون فعله في مثل هذا الحالة دليلاً على استحباب ارتداء ثياب بمثل هذا اللون.

بذلت جهود واسعة من قبل السنة في هذا المجال، في حين لم يتناول الفقه لدينا شـيئا مـن هـذه الجوانب. اذكر على سـبيل المثال ان كتاب "دلالـة الأفعال" تناول هذا الموضـوع وقسـم الأفعال إلى نوعين، وقسـم احدهما إلى عشرة ابواب، تتناول خمسة منها – على الاقل – هذا الموضـوع، وتشـير إلى مدى ما تعكسـه من لسـان التشريع، وساقت لذلك امثلة كثيرة. كما ويضم كتاب نقد الحديث (لحسن الحاج علي) مباحث موسعة في هذا المجال.

6 - الفصل بين الغرض والغاية في الأحكام الفقهية:

الموضــوع الآخر الذي يشـكل جزءاً من فلسـفة الفقه ويجب ان يطرح في اطار الفقـه هـو الفصـل بيـن اغراض وغايات الأحـكام الفقهية، ثم البت فـي هل اننا نعتقد بمثل هذا الفصل ام لا؟

فمثلما يقال لنا أحياناً: صلوا على هذه الصورة أو صوموا على هذا النحو، يُقال لنا أحياناً أخرى: قسّموا الارث على هذا النحو، وانكحوا على هذه الصورة. وهنا يقفز إلى الذهن افتراضان، هما:

1- نتمسـك بهـذه الاوامـر كلها تعبـداً؛ لاننا نبتغي من وراء ادائها نيل السـعادة الاخرويـة، ولا نلتفـت فـي مثـل هذه الحالة إلى مالها من جـدوى أو مردود. فبما اننا أمرنـا بالاتيـان بهـذه الأعمال من أجل نيل السـعادة الاخرويـة؛ لهذا لا نكترث لما قد يترتـب علـى هـذا العمل من آثار سـلبية أو إيجابية في الحياة الدنيا، وحتى ان كانت لـه مردودات سلبية فهي لا تثنينا عنه، واذا كانت لـه آثار إيجابية فهي لا تعتبر مؤيداً للاستنباط الصحيح للحكم.

2- أُمرنا بأداء هذا العمل على نحو معين، في سبيل بلوغ غرض دنيوي محدد. ولكن اذا تأكد لنا ان الغرض الدنيوي المقصـود لم يتحقق من خلال أداء هذا العمل، هـل ينبغـي الشـك في صـدور هذا الحكم عن الله؟ وبعبارة أخـرى يجب ان نميز بين الأفعال التي يراد لها ان تؤتي نتائجها في هذه الحياة الدنيا، وبين الأفعال التي لا تُرتجى منها مثل هذه الغاية.

وعلى هذا الاسـاس اذا اثبتت التجربة (فيما يخص الأحكام التي يجب ان تُعطي نتائجها في الحياة الدنيا) ان الغاية التي يراد لها ان تتحقق من هذا الحكم لا تتحقق، هل يجب علينا التشكيك في صحة ادراكنا واستنباطنا لحكم الله؟ ولنذكر على سبيل المثال ان تقسيم الارث على هذا النحو "للذكر مثل حظ الانثيين" يخلّف تفاوتا اقتصادياً فظيعاً، ولكن من المحتمل ان الفقيه يصـر على تقسـيمه على ذات النحو المعهود محتجاً بأن الحكمة الكامنة وراء تقسيم الارث على هذا النحو لا تعنى بتنظيم الوضع الاقتصادي، وانمـا امرنـا بتقسـيم الارث على هذه الكيفيـة ولا يجب علينا الا الامتثال لهذا الحكم تعبداً، وان نتيجة هذا العمل تُعلم في الآخرة حيث يلقى هناك كل من العاصي والمتعبد جزاء أعماله. لكن قد يأتي بعد مدة فقيه آخر ويتعامل مع القضية من منظار آخر، ويرى اننا كنا مخطئين، ويزعم ان الارث انما شُرع لاجل تنظيم الحياة الاقتصادية، وان هذه الطريقة المتعارفة في تقسـيمه تخلق اضـطراباً اقتصـاديا. فهل هذا النمط من الفصل بين الأحكام صحيح ام لا؟ هذا اولاً.

وثانياً: اذا شئنا تحديد المصاديق كيف يتسنى لنا ان نعرف ان هذا الحكم حكم الله ويجب ان يحقق النتيجة الدنيوية المنشـودة من ورائه، أو ان هذا الحكم لا صـلة لـه اساساً بالغايات الدنيوية.

- **هذا الموضوع يعبر عنه البعض بقوله: إن المباحث الفقهية تُقسم إلى قسمين هما: العبادات والمعاملات، بالمعنى الاشمل. ففي المعاملات بمعناها الاشمل يعمد الفقه إلى امضاء السيرة الجارية بين الناس. وعلى هذا الاساس يمكن القول فيما يخص هذا القسم: إن الغاية اذا لم تتحقق يتغير الحكم. الا ان الوضع ليس كذلك فيما يخص العبادات؛ لأن الغايات المقصودة من ورائها اخروية ولا علم لنا بها.**
- يذهب السنة، في هذا المجال، إلى وجوب عدم الالتفات إلى الغاية في باب العبادات، اما فيما سوى العبادات فيجب الالتفات إلى المصالح والغايات.

7 – ملاحظة القرآن والسنة لظروف المجتمع العربي في ذلك العصر:

اعتقد ان الموضوع الآخر الذي يجب ان يحظى بالاهتمام من قبل فلسفة الفقه هو ان القرآن والروايات يلاحظان ما كانت عليه ظروف العرب في ذلك العصر. وانا عادة ابين هذا البحث بالمثال التالي: من يطالع كتاب "العروة الوثقى" يجد متن صاحب العروة في اعلى الصفحات، وفي اسفلها تعليقات العلماء الذين اتوا من بعده، ولكن لو ان احداً تجاهـل متنهـا وقـرأ التعليقات فقط من البداية وحتى النهاية، لا يمكن القول اطلاقاً بأن هذا الشخص تكوّن لديه تصور صحيح عن الفقه الشيعي، وسبب ذلك يعود الى:

اولاً: ان هذه النصوص مقطّعة.

ثانياً: الموضوع الذي تعالجه مجهول.

ثالثاً: يكتنفها الغموض في كثير من الحالات.

وعلى هذا الاساس ينبغي لـه اولاً مطالعة المتن من أجل ان يتكون لديه مفهوم واضح عن التعليقات. والتصـور الموجود في ذهني عن القرآن والروايات هو ان مَثَلَ ما كان موجـوداً لـدى العـرب في زمن الجاهلية كَمَثل متن العـروة الوثقى، وحكم ما جاء في القـرآن والروايـات كحكـم التعليقات الموجودة في هوامشـ العروة الوثقى. وعلى هذا الاسـاس لا يمكننا ترسـم واجباتنا من خلال الرجوع إلى القرآن والروايات فحسـب، لانهمـا – القـرآن والروايـات – يحمـلان رؤى تُعنى بمعالجة مـا كان لدى العرب في ذلك العصـر. وفي الكثير من الحالات لا يتيسّـر فهم القرآن والروايات الا من خلال فهم الفضاء الذي نزلت فيه.

- **لهذا البحث منطلقات كلامية كثيرة. وقد يقول قائل: إن عرف ذلك العصر كان لـه تأثيره علـى نحـو عـام مـن قبيـل "تبّـت يـدا أبـي لهـب". وقـد يقـول آخـر: إن أعـراف ذلـك الزمـان**

كانت بمثابة المتن والقرآن تعليق على هامشها؛ ونحن اذا لم نفهم ذلك المتن لا يتسنى لنا ادراك كنه القرآن. وعلى كل الأحوال فان رأيكم صائب تماما، ولكنه يبقى عرضة للطعن من اوجه عديدة، من جملتها ان القرآن يضم بين دفتيه موضوعات لم يكن العرب في ذلك العصر يعلمون شيئا عنها، واذكر على سبيل المثال ان العربي لم يكن يعرف شيئا عن عالم اللاهوت والملائكة وحقيقة الإنسان.

- لا ينبغي المبالغة في هذا المضمار؛ فلو انكم طالعتم كتاب الدكتور جواد علي "المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام" وهو كتاب عن تاريخ الجاهلية يقع في عشرة مجلدات، لوجدتم فيه ان عرب الجاهلية كانت لهم آراؤهم حتى في غير واحدة من المعارف، وان كثيراً من الامور التي نظن انها ابدعت بيننا لاول مرة كانت معروفة ومتداولة لدى العرب في تلك العصور. وانا لا اريد الادلاء هنا برأي معين في هذا المجال؛ وانما اريد القول: إن هذه القضية خاضعة للبحث والنقاش؛ لأن لكل شخص رأيه في الموضوع الذي يتحدث عنه، ولكن لا يمكن التعويل على رأيه هو فقط. واعتقد ان معنى كلامه يتضح في سياق الاطار الذي يتحدث عنه.

- □ **هناك رأي يقول: إن فهم اية لغة إنما يتوقف على عرف وزمن تلك اللغة، واذا تناولناها بمعزل عن زمنها وعرفها تصبح شيئا بلا معنى. وعلى هذا المنوال يقال ان من يريد استكناه معاني كلمات استخدمت قبل الفي سنة، قد لا يفهم منها شيئا أو قد يفهم منها معاني أخرى غير المعنى الذي كانت عليه في ذلك العهد.**

- اولاً: كلامكم يدور حول فهم المراد من الالفاظ فقط، في حين ان كلامي لا يتسم بمثل هذه الشدة.

ثانياً: فضلاً عن انه يذهب إلى ما هو ابعد من ذلك ويرمي إلى ملاحظة علل وادلة الأحكام؛ لان العلل والادلة مرتبطان بعرف وبزمن صدور الحكم، على اعتبار ان الزمان والعرف يمكن ان يمثلا ايضاً علة ودليلاً للحكم.

8 - ضمان الفقه لسعادة أو شقاء الإنسان:

الموضوع الآخر الذي يدخل في عداد موضوعات فلسفة الفقه هو هل يضمن الفقه مصالحنا فحسب، أم يجب أن يأخذ بنظر الاعتبار سعادتنا اوشقاءنا؟

قد يبدو للوهلة الأولى ان الأحكام الفقهية يجب ان تُعنى بمصالحنا دون الاهتمام بسعادتنا أو شقائنا. ولكن اذا تجاوز الشقاء المترتب على حكم ما الحد المعقول، يصبح الحكم غير قابل للتطبيق. وكذا الحال فيما اذا تجاوزت السعادة الناجمة عن عدم الالتزام بنهي ما الحد المعقول، لا يمكن الالتزام بذلك النهي. وبالنتيجة فانا اعتقد بوجوب التأمل في هذه المسألة؛ لأنه وبخلاف علم الكلام الذي يعالج قضايا نظرية

بحتة – ونحن في القضايا النظرية لا نهتم بمفاهيم السعادة والشقاء – يعتبر الفقه علماً عملياً لأنه ينطوي ايضاً على جانب عملي. ومعنى هذا انه يجب ان يهتم ايضاً بمفاهيم السعادة والشقاء.

وعلى كل الأحوال اذا قلنا ان الفقه يجب ان يُعنى ايضاً بمفاهيم السعادة والشقاء، تبرز حينذاك مشكلة وهي كيف يمكن التوفيق بين المصالح والمفاسد ومفاهيم السعادة والشقاء؟ وعند حصول تعارض بينهما إلى اي مدى يمكن اعطاء الحق لهذا الجانب اوذاك؟ على سبيل المثال في الحالات التي يقول فيها الفقه (الا ان يكون هناك عسر أو حرج)، فما هي حقيقة هذا العسر والحرج؟

يبدو ان حقيقة العسر والحرج تتمثل في حصول مواقف وظروف لا يطيقها عامة الناس، وهذ هو ما عُبّر عنه بالعسر والحرج. أو بكلمة أخرى يبدو لي ان الحالات التي يطرح فيها العسر والحرج هي ذات الموضوعات التي يبرز فيها موضوع السعادة والشقاء؛ لأننا اولاً واخيراً نتعامل مع الإنسان، ولا يمكن للفقه ان يقول انه يُصدر للإنسان مجموعة أحكام فيها اوامر ونواه، ان لم يستطع تحملها فتعساً له. ولكن قد يعزى عدم تحمل الاوامر والنواهي إلى انها تفوق طاقة الفرد والمجتمع. وهذه الحالات التي يخرج فيها الحكم عن طاقة الإنسان يعود القسم الأكبر منها إلى ما يتعلق بموضوع السعادة والشقاء. اي اذا كان هنالك امر فيه شقاء للناس تراهم لا يلتزمون بتنفيذه مهما اكدت لهم ان فيه مصلحة لهم. بمعنى اننا يجب ان نأخذ مصلحة الناس بنظر الاعتبار. ولكن في الوقت نفسه يجب ان نضع في الحسبان ايضاً ان مصلحة الناس تكمن فيما تكون سعادتهم أو شقاؤهم. ونحن اذا تجاهلنا موضوع السعادة والشقاء نكون في الواقع قد اهملنا احدى مصالح الإنسان.

□ **اعتقد ان مرادكم شائع بين الفقهاء باسم آخر يعبرون عنه ببحث "المصالح والمفاسد". وعلى العموم يقال في علمي الاصول والكلام: إن الأحكام تتبع المصالح والمفاسد. ويُستشف من مجموع آرائهم ان المصلحة موجودة على ثلاث مراحل هي: الجعل، والمجعول، والتنفيذ.**

أ. مرحلة الجعل: وهي ان الفعل قد لا تكون فيه أحيانا مصلحة، غير ان انشاءه ينطوي على مصلحة، من قبيل الاوامر الامتحانية.

ب – مرحلة المجعول: وهوما عبرتم عنه بأنّ الفعل اذا نُفِّذ فانه ينطوي على تحقيق مصلحة معينة.

ج – مرحلة التنفيذ (حيث يقال غالباً ان المصلحة في العمل والتنفيذ): ويقع فيما يخص الأحكام الاجتماعية على عاتق الحكومة، وفيما يخص الأحكام الفردية على الفرد نفسه. اذا اخذنا هذه المراحل الثلاثة بنظر الاعتبار، اعتقد ان مرادكم يكون قد

تحقق. ولكن يبدو ان مفهوم السعادة والشقاء غير معبر عن هذا المعنى إلى هذا الحد، ويا حبذا لو يُستعاض عنه بتعبير آخر شائع؛ كأن نقول: إن "المصلحة تكمن في تطبيق الأحكام" وهو تعبير يشتمل على مقصودكم تلقائياً. اي ان الشريعة حينما تشرع حكماً فلا بد وان تكون الحكمة من وراء تشريعه هي تطبيقه. ولا شك في ان التطبيق يجب ان يأخذ المصالح والمفاسد بنظر الاعتبار. ومن الواضح ان قاعدة "لا حرج" و"لا ضرر" وما شاكلها في الفقه انما جعلت من أجل ما يُسمى بـ"المصلحة في التنفيذ" التي اخذها الشارع المقدس بالحسبان بعمومياتها وقيد بها كل أحكامه من خلال القول (الى الحد الذي لا يكون فيه ضرر وحرج).

اما الحالات العامة التي يتعذر بيانها من خلال هذا الاطار العام فقد القيت على عاتق الحكومة اوحتى على كاهل المكلف نفسه؛ اي ان المكلف نفسه يجب ان يأخذ بنظر الاعتبار عند التطبيق الاهم فالمهم ليحدد الحكم الذي يجب عليه تطبيقه. وعلى كل الأحوال يبدو لي ان التعبير الذي عرضته عليكم ابلغ، وهو ان المصلحة والمفسدة يجب ان تؤخذ بنظر الاعتبار عند التطبيق.

■ نعم، ان ما تفضلتم به رأي صائب، بيد انني اشير اولاً إلى ان ما هو واضح على الصعيد النظري، إلى اي مدى يمكن تطبيقه على الصعيد العملي؟ وثانياً ان ما طرحته انا وما طرحتموه انتم لا يختلف من حيث المفاد والمؤدى غاية ما في الامر اننا فصلنا مفهومي المصلحة والمفسدة عن مفهومي السعادة والشقاء، تجنباً للاشتراك اللفظي في تعبير "المصلحة والمفسدة". وهكذا تجدنا نستخدم في بعض المواضع تعبير المصلحة والمفسدة، في حين نستخدم في مواضع أخرى تعبير السعادة والشقاء. ونحن في الحقيقة نستخدم تعبير السعادة والشقاء فيما يتعلق بالشؤون النفسية، وفيما لـه صلة بالميول والرغبات والبغض والنفور لدينا نحن بني الإنسان، وهو من جملة تعابير علم النفس.

□ **معنى هذا ان تعبيركم لا يشمل عند التطبيق جميع المصالح الموجودة، إذ قد يوجد أحيانا شخص على درجة كبيرة من التعبد بحيث انه ينصاع للحكم عند التطبيق، وان لم تكن لـه فيه مصلحة، بل وحتى ان اجري الحكم عليه؛ فهو على سبيل المثال يضغط على نفسه بعض الشيء في بداية الامر، ثم يزداد هذا الضغط تدريجيا إلى الحد الذي يخرجه من الدين. وعلى هذا الاساس، لعل تعبير المصلحة (لاسيما عند اقترانه بقيد التنفيذ) يميزه ولا يقع عند ذاك اي اشتراك لفظي.**

■ نحن متفقون على ان الفقه لا يُعنى دائماً بالمصلحة والمفسدة، الا انه يهتم بها في بعض الأحيان، ومعنى هذا ان تقسيم المصلحة إلى ثلاث مراحل يتخذ دائرة اوسع نطاقاً، واذا استخدمنا هذا التعبير تكون لـه فائدتان:

1 – انه يشمل الحالات التي طرحها الفقه، في حين ان تعبيركم لا يحيط بتلك الحالات.

2 – ان تعبير (السعادة والشقاء) تعبير دنيوي إلى حد ما، أو لنقل بعبارة أخرى انه يبدو اكثر قرباً إلى الاهواء النفسية.

على أي حال هذا هو مقصودي الذي اردت ان اعرف من خلاله مدى الاهتمام الذي يعطى لهذه النقطة عند التطبيق. فلو قال قائل: إن بعض الأحكام ذات طابع سلبي، حتى ان مجتمع اليوم ممتعض منها؛ لان التوجهات الإنسانية قد تغيّرت وانماط فهم الناس تبدّلت. إلى اي مدى يمكن الاهتمام بمثل هذه الآراء فيما لو طرحت على بساط البحث؟ وهكذا نخلص إلى ضرورة دراسة هذه النقطة ايضاً.

9 – تحديد المفاهيم الفقهية وبيان مداها:

الموضوع الآخر الذي يجب ان يدرس في فلسفة الفقه هو ان بعض المفاهيم المستخدمة في الفقه غير محددة، لا من حيث المدى والمقدار، ولا من حيث المفهوم؛ من قبيل مفاهيم "المصلحة" و"العسر والحرج" و"الضرر والاضرار"، حيث اكتفي في مثل هذه التعابير بمعناها العرفي واللغوي. فنحن حينما نقول: "لا ضرر ولاضرار في الإسلام" فهذا مفهوم فضفاض وغامض، والذي يتبادر منه إلى اذهاننا في الوهلة الأولى هو معناه اللغوي. ولكننا حينما نلتفت لاحقاً نلاحظ ان "الضرر والضرار" موجود في الإسلام بهذا المعنى المجمل. ومن هنا فانني اعتقد بوجوب تحديد المعنى والمفهوم الدقيقين لمثل هذه التعابير، أو حتى – في مرحلة اعلى – اعطاء تحديد كمّي لبعض المفاهيم الكيفية. واعتقد انه لم يجر هناك شيء من هذا التحديد والتوضيح لأي من هذه المفاهيم.

□ **من هم الذين تقصدهم بالضمير "نا" في قولك (والذي يتبادر منه إلى اذهاننا هو معناه اللغوي)؟ اذا كان مقصودكم هو الفقيه (باعتباره الشخص المعني في هذا المجال) فان حدود هذا المفهوم واضحة في ذهنه تماما. ففي رسالة "لاضرر" للسيد السيستاني (وهي رسالة في مجلد واحد يتألف من حوالى 250 إلى 300 صفحة)، أو رسالة شيخ الشريعة في المسألة ذاتها، بحثت هذه الموضوعات تفصيليا، وقسّم الضرر فيها إلى ضرر شخصي وضرر نوعي. وكذا بالنسبة للأحكام المشرعة فيما يخص موضوع الضرر من قبيل موضوع الجهاد القائم اساسا على مفهوم الضرر لأنه يُعنى بالنقص الذي يقع في الاموال والانفس، حتى ان هذه البحوث حددت هل المراد من هذه التعابير هو معناها اللغوي ام معناها العرفي؟ ومعنى هذا ان جميع هذه الموضوعات قد درست.من الطبيعي ان الفقيه هو الذي يحدد المواضع التي يراد بها الضرر النوعي أو الضرر الشخصي. الا انه لا يبدي رأيه فيما اذا كان في هذا الحكم ضرر على هذا الشخص ام لا، وانما يترك هذه المهمة للشخص نفسه.**

■ وهذا تماماً هو النقص الموجود في هذا الاسلوب. فقولهم: إننا نعيّن الحكم ولا نحدد

المصداق شيء حسن. ولكن النقطة التي ينبغي الالتفات لها هي لماذا لا يقومون بهذا العمل في الكثير من الحالات؟ فانت تقول حيناً: إن واجب الفقيه تحديد الحكم ولا شأن لـه بالمصداق، وانا اتفق معكم في هذا تماماً. غير ان النقطة الجديرة بالاهتمام هي انه في اكثر الحالات التي يُعلن فيها عن عدم تدخل الفقيه في المصداق (لأن تحديد المصداق ليس من شأنه وهذا الموقف اي موقف عدم التدخل، موقف منطقي ويمكن تبريره) فان عدم التدخل هذا، يكمن سببه في عدم تحديد المفهوم.

□ **هذا الاحتمال بعيد، لأن عدم التدخل في المصداق يحصل، سواء كان هنالك تحديد للمفهوم ام لم يكن. وعلى هذا الاساس فان المؤاخذة المثارة ضد الطريقة التي يسير عليها الفقهاء، هي ان الفقهاء في حالات كثيرة يحددون المصداق، ثم يبررون عملهم هذا بالقول: إنهم يحددون المصداق اعانة للمقلد بسبب عدم قدرته على تحديد المصداق. ومعنى هذا انهم يتدخلون في المصاديق ايضا، وحتى انهم يتدخلون في الامور التي يقال انها ليست من شأن الفقيه، كتكليف جانبي واعانة منهم للمكلف. ومعنى هذا انه لا يمكن القول إن الفقهاء لا يخوضون في المصداق بسبب عدم تحديدهم للمفاهيم، ويمكننا القول: إن ذلك يعزى إلى عدم وجود ضوابط واضحة أو اطار محدد لتعاريف الفقهاء، بحيث يستطيع الجميع اصدار أحكامهم وفقا لها. وهذا ما يفضي بالنتيجة إلى بروز آراء ونظريات متفاوتة بين الفقهاء، حتى انهم يختلفون اختلافا شاسعا في مرحلة التعريف والتطبيق على المصاديق، إلاّ ان ذلك على كل حال واضح بالنسبة لهم.**

■ اشير هنا إلى انني لم اقصد جميع الحالات وانما الكثير منها، هذا اولاً، واما ثانياً فلديَّ تعليق على قولكم ان تعاريفهم خالية من الضوابط الدقيقة، فهم يقولون على سبيل المثال "الصوت المرجع المطرب" ويعلمون ان المطرب في اللغة معناه ما يثير الطرب، ولكنهم لا يعلمون ما معنى قول الشارع انه يجب ان لا يكون مطرباً. وعلى هذا الاساس لا يمكنهم القول هل هذا الصوت المرجع مطرب ام غير مطرب؟ وفي مثل هذه الحالة يقولون اننا لا نخوض في تعيين المصداق وانما نكتفي بالقول اذا كان مطرباً فحكمه كذا.

وعلى هذا الاساس لا يخلو كلامهم من نقص، ونقصه هو ان يقول المرء انني استطيع التشخيص ولكنني لا استطيع ان اقدم لكم قاعدة تعينكم على التشخيص. وهذا ما يخرج الأمر من الحيز العيني الخارجي[1] إلى الحيز الذهني[2].

□ **بالنسبة لما اشرتم إليه في قولكم: إن المفاهيم لم تحدد اطرها ولم يُعيّن كَمٌّ محدد لها، هل يمكن اساساً القيام بمثل هذا العمل في الفقه، مثلما حصل في الغرب من تحديد كمّي بالنسبة لبعض المفاهيم الأخلاقية؟**

(1) Objective.

(2) Subjective.

■ لا يمكن بطبيعة الحال تعيين مقدار كمّي لكل المفاهيم، اما الشيء الممكن بالنسبة لجميع المفاهيم وهو ما يرتجى حصوله فهو تحديد اطرها. ولهذا السبب طرحنا أولاً مسألة تحديد المفاهيم، ثم تطرقنا بعد ذلك إلى تعيين مقدار لها.

□ **وهل يمكن على سبيل المثال تحديد كمية معينة لما يطرب؟**

■ سأعرض لهذا البحث لاحقاً وابين ما الذي نحتاجه بجوار الفقه. والحقيقة هي اننا لو كنا نحن المعنيين بالقضية وكانت لدينا نفس المعلومات المتوفرة حالياً في حوزاتنا العلمية لما تمكنّا من تعيين مقدار ما هو مطرب. ولكننا حينما نتعاطى مع الدراسات النفسية المختبرية نلاحظ وجود محاولات لتعيين مقدار محدد للخوف والاعتقاد، وحتى الايمان يمكن قياس مقداره، وبعبارة أخرى ان للخوف وللاعتقاد وللإيمان انعكاسات كمية يمكن من خلالها تخمين مقاديرها. وعلى هذا الاساس يبدو ان بالامكان تعيين مقادير لبعض المفاهيم، ولكن ليس لها كلها، في حين ان بالامكان وضع تحديد لاطار جميع المفاهيم، وهذا ما ينبغي ان يحصل.

□ **تحدثتم في احد دروسكم عن الاختلاف بين المعيار والملاك، وان احدهما يختص بمرحلة التحديد والثبوت، والآخر في مرحلة الاثبات، وان لدينا مشكلة فيما يخص هذه المفاهيم سواء في الملاك الثبوتي ام في الملاك الاثباتي. فعلى فرض اننا توصلنا إلى نتيجة بشأن حقيقة المطرب، باي ملاك يمكننا تعيين الحالات المشتبه بها حينما نكون بصدد الاثبات؟**

□ **اعتقد ان الفقهاء حددوا معيارا لنفس المثال الذي ذكرتموه، وهو مثال المطرب. فقد سئل الامام الخميني عن معنى المطرب، فحدد ضوابطه بقوله: انه الصوت الذي اذا سمعه الشخص تصدر منه حركات لم يكن ليأتي بها لو كان امام شخص محترم. اذن فهو قد حدد هنا ضوابط هذا المفهوم. فضلا عن ذلك فان المثال الذي ذكرتموه هو عبارة عن شبهة مفهومية؛ اي حتى اصحاب اللغة يقفون عند مفهوم الطرب.**

■ اعرض حصيلة كلامي على نحو آخر، وهو ان مصداقية أو عدم مصداقية شيء معين لمفهوم ما، اذا توقفت عمليا على الآراء الشخصية للفقهاء، فذلك يدل حسب اعتقادي على غموض المفهوم. وطالما بقي الامر كذلك (حتى اذا حلت مشكلة المقلدين) لايخرج الامر عن الطابع الذاتي، ولا يدخل في الاطار الموضوعي. في حين ان المعيار لابد ان يكون عاماً وموضوعياً.

□ **هذه الموضوعية يجب تعيينها في كل علم حسب طبيعته؛ فهي في العلوم التجربية لها معنى خاص، ولها في العلوم الإنسانية معنى آخر. اما في العلوم الأخرى من امثال الفقه التي يكون فيها القول الفصل للاستنباط من النص، ولمسألة السند والحجية، هنا لايكون للموضوعية واقع عيني خاص ملزم للجميع. وفي مثل هذه الحالة لايتخذ استنباط الفقيه طابعاً عينياً الا اذا كان مستنداً إلى دليل. ومن الطبيعي ان تؤدي ظنية القسم الرئيسي من الفقه، كمسألة**

الظهور وغيرها من القضايا الأخرى المؤثرة في عملية الاستنباط، مثل علم الرجال وما شابه ذلك، إلى بروز اختلاف في الآراء. اريد القول: إن موضوعية الاستنباط الفقهي ضرورة لانقاش فيها. ولهذا السبب يقال: إن فتوى الفقيه حجة عليه. وفي ضوء ما مر ذكره هل من المعقول ان نترقب من الفقه ان يكون ذا طابع موضوعي ويسير على نسق واحد؟

■ لم افهم مرادكم، ولكن الذي قصدته من الموضوعية هو ان يكون هنالك معيار للصوت؛ حينما يقال: إن هذا الصوت مطرب أو غير مطرب، بحيث يكون هذا المعيار متفقاً عليه ويصبح بامكان المرء ان يعرف هل هذا الصوت مما يطرب ام لا؟ ولا اريد من كلامي شيئاً اكثر من ذلك. وبعبارة أخرى يجب ان لاتخضع الاجزاء المثيرة للطرب من الصوت لأذواق الناس بحيث يفسرها كل حسب مرامه ومزاجه، بل لابد وان يكون هناك معيار ثابت وشامل كالمحرار مثلا، فاذا قال شخص ان الجو حار جدا وقال آخر انه بارد وقال ثالث انه معتدل، تكون الكلمة الفصل في مثل هذه الحالة للمحرار الذي يأتي ويقول ان درجة الحرارة هي 23 درجة مثلا. اي يجب ان يكون هنالك معيار على هذا المنوال بحيث يمكن التحدث وفقاً له.

□ **بما ان المفاهيم العلمية المستخدمة في نظريات العلوم التجريبية مفاهيم محددة التعاريف والكل متفقون عليها؛ فالذرة لها تعريف واضح، والنواة لها تعريف واضح، فإذا قال احدهم ان نظريتي تتألف من عشرة مفاهيم وفقا لما يوجد بينها من ترابط خاص، فمعنى هذا ان كل من يأتي من بعده ويدرس نظريته يستوعب هذه المفاهيم ولا يدخل معه في نزاع لفظي، وانما يدخل معه في نزاع معنوي، ولا يمكنه القول ان لديه تعريفا آخر للذرة، انما يناقشه في ضوء تعريفه لها. اما بالنسبة للمفاهيم الفقهية فهي ذات طبيعة استظهارية، والاستظهار يتدخل فيه العنصر الذاتي. فلو اخذنا مفهوم "الضرر" على سبيل المثال نجد انه يستلزم انماطاً مختلفة من الفهم، وسبب ذلك يعزى إلى انه متروك للعرف، ومن المحتمل ان يوجد اختلاف بين انماط التلقي لفهم العرف. وعلى هذا الاساس لا يمكن تقديم معيار شامل في الفقه.**

■ يبدو ان الموضوعات المطروحة على بساط البحث في هذا المجال هي موضوعات مشتركة بين العلوم الإنسانية والفقه. ومراد الاستاذ هو اننا نصبو إلى ايجاد تحديد لمفاهيم الفقه مثلما حصل بالنسبة لتحديد المفاهيم في العلوم الإنسانية. اما الجانب المتعلق بالحجية والسند فهو جانب الحكم، ويفترض انه ينطبق على الغناء أو اثارة الطرب. ومن الواضح ان هذه المفاهيم ليست مخترعات شرعية، وانما هي موضوعات عرفية تقع ضمن نطاق العلوم الإنسانية، فيجب ان يُطبق على الفقه ذلك المعيار الذي وضع لتحديد العلوم الإنسانية.

بتعبير آخر، يمكنكم ابتداءً اخذ المعنى الاجمالي للكلمة من العرف. ولكن حينما

يراد ارساء اسس بناء العلم لابد من وضع قاعدة واضحة تبت في النزاعات والاختلافات، وإلاّ سيبقى كل شيء منوطاً بالآراء الشخصية، ولا يمكن حينئذ توجيه اصابع اللوم أو الاتهام لأي شخص كان؛ لأن بامكانه ان يزعم انه لم يحدد هذا الموضوع كمصداق لهذا الحكم أو ذاك. وعلى هذا الاساس لا اشكال في استقاء المفهوم من العرف ابتداءً، ولكن لابد من تحديد المفهوم أو حتى تحديد المقدار من أجل البت في النزاعات التي تنشب لاحقاً.

□ **هل تعتقدون ان مثل الاتفاق مجد ومفيد بشأن الفقه خاصة اذا اخذنا بنظر الاعتبار اختلاف الفقهاء واختلاف الزمان والمكان، واختلاف انماط الاتفاق؟ وما هو واجب الفقه في مثل هذه الحالة؟ فلو اننا اتفقنا اليوم على معنى الفَلْس والغناء، فهل يجب على الفقهاء الذين يأتون من بعدنا الانصياع لما اتفقنا عليه، ام يتفقون على شيء جديد؟**

■ هذا ايضاً مما لا يمكن طرحه اجمالاً، لأن المفاهيم ليست كلها على نحو واحد. وبعض المفاهيم ليست مما يتغير بتغير ظروف الزمان والمكان؛ كمفهوم الفَلْس مثلاً. في حين هنالك مفاهيم أخرى تتغير باختلاف ظروف الزمان والمكان. ونظراً لعدم ثبات مثل هذه المفاهيم، فان بالامكان استخلاص المعنى الدقيق الذي يفهمه العرف منها. وبحثنا يتركز حول هذا القسم بالذات، ونؤكد هنا اننا لم نستطع استخلاص ما يريده العرف من هذه المفاهيم على نحو دقيق. ولهذا يبقى كل شيء محفوفاً بهالة من الغموض، وافضل مثال على هذه الحالة هو الاسراف، فهناك من يغلق صنبور الماء اثناء الوضوء عند غسل اليدين، ويستبقي الفاضل من الماء الذي يشربه لينتفع منه لاحقاً، ويرى ترك هذه الامور اسرافاً، في حين يوجد شخص آخر لا يعتبر ترك مثل هذه الامور مصداقاً للاسراف. والذي اريد قوله هو ان وضع الدين لا ينبغي ان يبقى على هذه الشاكلة؛ لاننا أحياناً ننظر إلى الدين وكأنه خال من النظام، ونحرص أحياناً أخرى على اظهار الدين وكأنه قائم على نظام متناسق. فاذا اردنا ادخال الاسراف ضمن البحث الفقهي، وحاولنا وضع أحكام له، لا يمكن عند ذاك ابقاء معنى الاسراف معلقاً على ما أراه انا أو ما تراه انت. وانما يجب ان نضع له قاعدة نحدد في ضوئها معاني أو حتى مقادير هذه المفاهيم.

10 – مفهوم الدين للحرية وللتعقل:

البحث الذي انوي اثارته في هذا الباب يدور حول القضايا التي يبدو انها على صلة بالفقه، إلاّ ان الفقه لم يدرسها ولم يقدم رأياً فيها. واشير من جملة ذلك إلى فهم الدين للحرية وللتعقل، حيث يبدو لي ان هذه المباحث مرتبطة بفلسفة الفقه،لانها تترتب عليها آثار فقهية. فإذا قال قائل على سبيل المثال: إن الشك والانكار ليسا من الامور الارادية، بل ان المرء ينكر بعض الامور أو يشك في امور أخرى بشكل لا

ارادي حينما يكتسب مجموعة من المبادئ العلمية. واذا قال: إنه شاك أو منكر لبعض الامور من قبل ان تحصل لديه تلك المعلومات فهو كاذب.

□ **اذا كان الشك والانكار لا اراديين، اذن فالكفر والإيمان لا اراديين ايضاً، فهما على السواء لا يمكن الفصـل بينهما. وفي مثل هذه الحالة اذا كان الإيمان لا اراديا، لا يمكن اعتباره فضيلة.**

■ لو كان العلم واليقين هما كل ما يصنع الإيمان، لما كان هناك معنى لزيادة الإيمان. ولكن طالما كان لزيادة الإيمان معنى، ومادمنا ننظر إلى الإيمان على انه درجات وندعو الله إلى زيادة إيماننا، فذلك يدل على ان الإيمان ليس هو اليقين، على اعتبار ان اليقين غير خاضع للزيادة. اليقين هو العلم القطعي.

الذي اريده من كلامي هو لفت الانظار إلى طبيعة الرؤية التي ينظر بها الفقه إلى التعقـل والـى الحريـة. فهل يدعو الفقه إلى عدم التعقل؟ الجواب طبعاً واضـح وهو ان الدين يبيح التعقل. ولكنه اذا أباح التعقل لا يمكنه منع التوصل إلى نتائج معينة. التعقل معناه انني امارس عملية التفكير ولتأت النتائج كيفما اتت.

□ **يجب اولا تحديد اسباب ادخال مثل هذه المباحث في فلسفة الفقه؛ فهذه المباحث تبدو مباحث فقهية.**

■ هنالك قضايا سارية في الفقه كله،ولا يتوقف مفعولها على بابها الخاص بها، واعتقد ان الحرية والتعقل من اهم هذه القضايا. وهنا يجب ان تتضح طبيعة نظرتنا للحرية، وطبيعة نظرتنا للتعقل. اما الدليل على قولنا بأن الفقه يُعنى بكل هذه القضايا فهو ان الفقه يصدر للمكلف جملة من الاوامر والنواهي. وعملية اصدار الاوامر والنواهي تتنافى مبدئياً مع حرية المأمور والمنهي. اي انني حينما أأمرك على سبيل المثال بالذهاب من هنا، يصطدم هذا الامر في الوهلة الأولى مع جانبين من جوانب كيانك، هما: الحرية والتعقل. وذلك لانه صدر اليك امر بالذهاب، في حين ان تعقلك الذاتي يشير إلى انك لا ينبغي ان تذهب، هذا اولاً، اما ثانياً فهو ان نزعتك التحررية تشير عليك بوجوب البقاء. وانا هنا طبعاً لا اقصد استنكار الاوامر والنواهي الفقهية، ولا اريد القول ان الفقه يجب ان لا يأمر وينهى، وانما اريد القول فقط ان الفقه يشتمل على اوامر ونواه، ويجب ان يحدد موقفه حيال الحرية والتعقل؛ اي يجب ان يحدد نظرته للحرية وللتعقل.

وعلى العموم فاننا حينما نطرح موضـوع المصـلحة، نقول: إن مصـلحة الإنسان يجب أن تؤخذ بنظر الاعتبار، واحدى مصالحه، بل واهم تلك المصالح على الاطلاق هي سـعادته الابدية. وفضـلاً عن ذلك يجب علينا دراسـة مجموعة من الامورالأخرى لنرى هل هي تمثل مصداقاً للمصلحة ام لا؟ ولنذكر على سبيل المثال: هل من مصلحة الإنسان السماح لـه بالحرية وبالتعقل مهما كانت النتائج؟ واذا شئتم اتخاذ موقف سلبي

وقلتم: إن هذه الامور ليست من مصلحة الإنسان، فانا اصر على مناقشة هذه المسألة، فلو افترضنا ان شخصاً خيّراً ويريد الصلاح لكل ابناء الشعب توصل إلى نتيجة مفادها ان مصلحة ابناء الشعب تقتضي منه ان يبادر إلى استلام زمام الحكم وادارة دفة شؤون البلاد بالتسلط والاستبداد؛ لانه اذا لم يتصرف على هذا النحو يبرز أفراد وجماعات ويحولون دون حصول الشعب على مصالحه، ولهذا فهو يقمع جميع الأفراد والجماعات، باعتباره مستبداً، ولكنه يرمي إلى ما فيه خير الشعب.

هنا يقفز إلى الاذهان تساؤل مفاده ما معنى خير الشعب؟ اذا كان معناه انه يحرص على تحقيق مصالح ابناء الشعب كلها، فان حرية ابناء الشعب هي واحدة من تلك المصالح.

وعلى هذا الاساس، اذا نظرنا من خلال هذا المنظار نجد ان مفهوم المستبد العادل، مفهوم متناقض على نحو صريح[1]. فان كان خيّراً فعليه ان يراعي المصالح، واحدى تلك المصالح هي الحرية. وهكذا يبدو اننا يجب ان نبحث ايضاً في هل اننا نعتبر الحرية من جملة المصالح، أم انها لا تدخل ذاتياً في عداد المصالح؟

11 - مقارنة منهجية البحث التاريخي الحديث والفقهي:

■ الموضوع الاخير الذي اطرحه على بساط البحث هنا هو منهجية البحث الفقهي. واعتقد ان بعض العلوم التي تعتبر كمقدمة للفقه، من امثال: علم الرجال والحديث والدراية واصول الفقه وما شابه ذلك، تختلف عن بعضها الآخر اختلافاً اساسياً. ويمكن الاشارة - من جملة ذلك - إلى ان علم الرجال يختلف عن بقية العلوم في انه يتيح لنا التعامل مع الكتاب والسنة، في حين تتيح لنا بقية العلوم فهم الكتاب والسنة.

□ **علم الرجال يتيح لنا التعامل مع السنة فقط.**

■ كلا، فهو يتيح لنا التعامل مع القرآن ايضاً، غاية ما في الامر اننا لانلتفت إلى ذلك، بسبب تواتر القرآن والا فانه قد ثبت صدوره عن طريق علم الرجال.

□ **التعبير الدقيق الذي يعكس عدم الحاجة إلى علم الرجال فيما يخص القرآن هو التواتر. اي القبول بانه حيثما كان هنالك تواتر فنحن لسنا بحاجة إلى علم الرجال، حتى ان علماء الاصول متفقون على ان علم الرجال يستند إليه متى ما افتقد التواتر. والشاهد على ذلك هو ان علم الرجال يتناول دراسة آحاد واشخاص معينين. الا ان تواتر القرآن من صدر إلى صدر يختلف عن التواتر المذكور بواسطة عدد معين من الاشخاص، فقد نذكر في بعض الحالات ان حديثا كحديث الغدير وصلنا بالتواتر، ثم نلاحظ في سلسلة رواته طبقة تتألف من خمسين راويا، وطبقة أخرى من أربعين راويا. في مثل هذه الحالة يستخدم علم**

---

(1) Paradoxical.

الرجال. اذن فقولكم صحيح فيما اذا اريد منه ان علم الرجال يدخل في بعض انواع التواتر؛ كتواتر حديث الغدير. اما في بعض انواع التواتر الأخرى كالتواتر الهائل للقرآن، فان طبقات الرواة تتسع بنحو لا يؤخذ الاشخاص بنظر الاعتبار، فحتى اذا كان عشرة منهم - على سبيل المثال - غير ثقات، لا تضطرب السلسلة ولا ينقطع السند.

■ على أية حال، اقول: لو لم يكن لدينا علم الرجال هذا، لما كان باستطاعة الفقيه القبول بمجموعة من النصوص كقرآن، وبمجموعة أخرى كسنة، واتخاذها كمستند لأحكامه وفتاواه. وكما تعلمون فان هناك من يقول بتحريف القران، بيد اننا لا نعتني بآرائهم، لماذا؟ لاننا نقول حول الروايات الدالة على التحريف ان رواتها غير ثقات. وهكذا نجد انفسنا بحاجة إلى علم الرجال.

□ **يجب ان نرى حقيقة الامر، فنحن نحتاج إلى علم الرجال من أجل اثبات أو نفي التحريف. اما بالنسبة إلى اصل القرآن فذلك مبحث آخر، لان اصل القرآن ثابت بالتواتر. وعلى هذا الاساس تثبت حجية القرآن بالمنطق وليس بواسطة علم الرجال، لان في علم المنطق باباً يسمى بالصناعات الخمس، بحثت فيه القيمة المعرفية للتواتر، وهل التواتر مفيد للقطع ام انه استقراء ناقص؟ فاذا ثبت بالمنطق ان القيمة المنطقية للتواتر يقينية، نكون حينئذ بحاجة إلى المنطق - وليس إلى علم الرجال - من أجل اثبات حجية صدور القرآن.**

■ ما هو مرادكم من اصل القرآن؟ لولا ما اجريناه من بحث في علم الرجال لما وسعنا القول بان القرآن الحالي هو ما نستند عليه في أحكامنا. ولا اقصد من علم الرجال ان ندرس أحوال كل واحد من أفراد سلسلة الاسناد، وانما اقصد مجموعة الاراء والنظريات التي تدعوني إلى قبول هذه المجموعة من النصوص باعتبارها قرآناً، والى قبول أو رفض هذا الحديث أو ذلك. وانا اسمي مجموعة البحوث التي يعبر عنها اليوم بتعبير منهج البحث التاريخي، باسم الرجال.

□ **الشيء الذي تقولونه يختلف عما لدينا من اصطلاح خاص عن الرجال وعما هو متداول في الحوزات العلمية؛ فكلامكم اكثر شمولا. فنحن وان كنا نقيم القرآن من خلال الرجال، اما المراد من علم الرجال بالمعنى الخاص الذي نستخدمه في الحوزة العلمية فلعله من الصعب تطبيقه على القرآن، أو ان استخدامه في هذا المجال نادر جداً؛ فهو يستخدم على سبيل المثال في الآيات التي نقلت بقراءتين ولها تأثير في الاستنباط. وفيما يخص المنهجية التي تتحدثون عنها؛ يختص قسم منها عمليا في اطار علومنا الحوزوية بعلوم القران، بينما يختص القسم الاخر منها بعلم الرجال بمعناه المتداول حاليا. وعلى هذا الاساس، يمكننا ان نفهم مرادكم عن طريق علمين متعارفين في الحوزة.**

■ ثم تعبرون عن هذا المجموع بمنهج البحث التاريخي. اذن ليست هناك اية مشكلة؛ لانني اذهب إلى هذا الرأي ايضاً. ومعنى هذا ان القسم الأول من عملنا يقسم إلى مجموعتين معتبرتين، احداهما باسم القرآن والأخرى باسم السنة.

اما القسم الاخر من عملنا فهو عبارة عن الإجابة عن الاسئلة التي تطرحها العلوم الأخرى فيما يخص ما نقبله من الآيات والروايات، كما في القسم الأول من علم الاصول وهو ما يسمى بمباحث الالفاظ، أو بعض ما يطرح في علم الحديث ويرتبط بالمعنى.

اريد الاشارة هنا إلى اننا نستخدم في كلا قسمي عملنا اساليب معينة توجد لها اساليب منافسة أخرى في عالم اليوم. واذا شئنا القول ان اساليبنا هي السائدة اليوم، يجب علينا النهوض اولا لمجابهة منافسيها، ففيما يخص القسم الأول هناك تفاوت شاسع بين منهج البحث التاريخي المستخدم اليوم وبين المنهج الذي نستخدمه لنميز به بين ما هو قرآني وبين ما هو حديثي. وبكلمة أخرى، هنالك اختلاف اليوم حول منهجية البحث التاريخي، فضلا عن ان الكثير من موضوعاته غير متفق عليها. اذكر على سبيل المثال اننا نؤكد في علم الرجال على اهمية ان يكون الراوي امامياً، لكننا لانعطي لهذا الشرط اهمية مطلقة؛ وذلك لوجود شروط أخرى من قبيل العدالة وما شابه ذلك. اما "ديفيد هيوم" فيقول في هذا الصدد: يجب البحث عند نقل الروايات التاريخية عن اشخاص يرتبطون بأدنى حد من المشتركات والمصالح. وهذا يعني لو ان مائة شخص نقلوا لك خبراً، هل تثق اكثر فيما لو كانوا كلهم رجالا، ام تثق اكثر فيما لو كان نصفهم رجالا ونصفهم نساءً؟ يقول هيوم هنا: إن الاحتمال الثاني اقرب إلى الوثوق، (اي حينما يكون نصفهم رجالا ونصفهم نساءً) وسبب ذلك هو ان المائة رجل توجد لهم مصالح مشتركة قد تدفعهم – عن قصد منهم أو عن غير قصد – إلى نقل الخبر. (وليس المراد هنا التواطؤ على الكذب فقط؛ لان التواطؤ على الكذب يحصل عن وعي وارادة). اما اذا كانوا خمسين رجلا وخمسين امرأة فالقضية ليست كذلك. ولكن اذا كان هؤلاء الخمسون رجلاً والخمسون امرأة كلهم مسلمين، هل يكون الوثوق بالنقل اكثر، ام يكون الوثوق أكبر فيما لو كان عشرون منهم مسلمين، وعشرون مسيحيين، وعشرون من اليهود، وعشرون من الهندوس، وعشرون من البوذيين؟ يقول هيوم بوجوب القبول بالاحتمال الثاني، وذلك لان المصالح والمشتركات التي تربط فيما بينهم اقل. ثم اذا كان أفراد هذه المجاميع الخمسة التي ينتمي كل منها إلى دين معين، هل يكون النقل التاريخي اكثر ثقة فيما لو كانوا كلهم اغنياء، ام اذا كان بعضهم اغنياء وبعضهم فقراء؟

وخلاصة القول هي كلما ازداد عدد المجموعات المختلفة الناقلة للخبر، ازداد وثوقنا بالخبر. وذلك لقلة احتمال تأثير المصالح المشتركة (عن وعي أو عن غير وعي). فهل هذا صحيح في رأيكم؟ لنلاحظ ما هو الاسلوب الذي نسير عليه، اننا في الواقع نعطي مزيداً من الاهمية للنقل التاريخي كلما ازدادت المشتركات بين ناقليه ورواته؛ فنحن على سبيل المثال ننقل كيفية الصلاة والحج من المصادر الشيعية. الا ان من يحمل

رؤية ديفيد هيوم يقول يجب عليكم عدم التعويل على هذه المصادر، ومن الافضل ان تنقلوا ما استطعتم عن الآخرين. وحتى لو ان شخصاً مسيحيا روى ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كان يصلي على هذا النحو، يجب الاهتمام بما ينقله، لأن مصلحته المشتركة مع سائر الناقلين ضعيفة. فهل نمارس نحن هذه العملية؟

□ **من الطبيعي ان هذا يخضع للظروف والحالات، لان الجانب المنافس لنا يتبع ذات الاسلوب. اي ان لمنافسنا مصلحة في هذه الحالات. فهو يعمل وفقاً لما تقتضيه مصلحته، ونحن نعمل وفقا لما تقتضيه مصلحتنا. فما الذي يفعله العقلاء عند بروز مثل هذا التناقض؟ من الواضح انهم يرجحون منهجنا. هذا اولا. وثانيا: ان تجاهل بعض الجوانب السياسية والتاريخية، يوقعنا عند ممارستنا لمنهج هيوم في اخطاء فادحة. فلو رجعنا إلى تاريخ صدر الإسلام وما تلاه وادركنا شدة الحقد والعداء لدى الخلفاء ورغبتهم العميقة في حماية ودعم الشخصيات المعادية لآل بيت الرسول ونشر آرائهم الفقهية، لوجدنا ذلك الوضع يمهد الظروف للرجوع إلى ما هو شائع بين الناس والى الجمع بين اوجه الاختلاف، وهذا ما يتسبب في ايجاد الانحراف والضلالة. فنحن نلاحظ على سبيل المثال ان احد كتب الحديث المعروفة اتبع منهجا يقوم على اساس النقل عن شخصيات موهونة جدا، في حين لانجد في هذا الكتاب ولا حتى رواية واحدة منقولة عن الامام الصادق عليه السلام. حسنا حينما يكون اساس العمل مبنياً على هذا الاسلوب، يفقد طبعا قيمته الوثائقية. اما في المواضع التي نحرز فيها - استنادا إلى التحليل والشواهد التاريخية - ان اسلوب العمل قائم على مناهضة اهل البيت، وطمس فضائل امير المؤمنين عليه السلام ومع كل ذلك نلاحظ الشيعة والسنة وسائر الفرق الأخرى وحتى الخوارج ينقلون روايات في فضائله عليه السلام، يأتي هنا دور منهج ديفيد هيوم. ولكن حينما نجد في مواضع أخرى تعمدا واضحا في تحريف الحقائق والانتقاص من منزلة اهل البيت، لايمكننا في مثل هذه الحالة اتباع منهج الشيوع أو التنوع. وعلى هذا الاساس، يجب ان نلاحظ الظروف المحيطة بكل حالة، ثم يأتي بعد ذلك دور القضية المنطقية الكبرى التي اشرتم اليها.**

■ الامر الذي لاتلتفتون إليه هو انكم تعتبرون الحقد والعداء وما شابه ذلك سبباً لتحريف التاريخ، ولكن يجب عليكم ان تأخذوا الغلو في المحبة، بنظر الاعتبار ايضاً.

□ **نعم نأخذ هذا الجانب بنظر الاعتبار ايضا، وبحث الغلاة يرتبط بهذا الموضوع.**

■ هذا صحيح، ولكن المثير للدهشة هو اننا جميعاً ندعي عدم الغلو ونتبرأ من الشيعة المغالين، ولكن حينما يدرس المرء نظريات وآراء الغلاة الذين لعنهم الائمة، يجد اننا نحمل ذات الآراء والمعتقدات بل ونؤمن بمعتقدات اشد منها.

وانطلاقاً من هذه الرؤية، فكما اننا لانستطيع التعويل على آراء مبغضي اهل البيت لانهم كانوا يستهدفون تحريف التاريخ، يجب علينا ايضاً عدم الركون إلى آراء المغالين في حب اهل البيت؛ لانهم ايضاً كانوا يستهدفون تحريف التاريخ. وخلاصة

هذا المبحث هو ان الانتماء إلى فريق معين، يخلق مصالح مشتركة.

□ **هناك قضية مسلم بها بين علماء الرجال في الصدر الأول وهي انهم كانوا اول ما ينظرون إلى معتقدات من يريدون اخذ الحديث عنه، ولكن لا من أجل ان يروا هل هو مسيحي أو مسلم، ولكن ليروا أهو من الغلاة ام لا؟ ولهذا يصف ابن الغضائري الكثير من الرواة بالضعف. وحينما يدرس المرء سيرة حياتهم يدرك انهم وصفوا بالضعف لغلوهم.**

■ على أية حال، اساس كلامي هو اننا يجب ان نعول اكثر على الروايات والنصوص التي ينقلها أفراد اشد تبايناً وقلما يرتبطون بمصالح مشتركة، ولا ينبغي لنا التشبث بفريق خاص؛ وهو ذلك الفريق الذي تجمعنا واياه مصالح مشتركة. وخلاصة القول هي اننا يجب ان نطرح في فلسفة الفقه المناهج المنافسة لنا على بساط البحث ونرد عليها، ثم نبني من بعد ذلك فقهنا وفقاً لمنهجنا الخاص.

اما في المرحلة اللاحقة (اي مرحلة اساليب الاستفادة من النصوص) حيث نقول: إن هذا النص يراد منه كذا أو يدل على كذا، فتوجد ايضا في عالم اليوم اساليب تنافس الاساليب المتعارفة لدينا في اصول الفقه. واشير على سبيل المثال إلى ان اسلوب "الهرمنيوطيقا" يحدد اسس وطرق الاستفادة من النصوص ومن العبارات. وحتى اذا كان هذا المنهج غير صائب فلابد لنا من الرد عليه إلى ان نتيقن من صحة وصواب النهج الذي نسير عليه. وبعبارة أخرى ان من يطلع على المناهج الأخرى، لايعتني كثيراً – من بعد ذلك – لفتوى مقلده؛ لانه يعلم ان المجتهد الذي يقلده كثيراً ما يصر على التمسك بمنهجه الخاص انطلاقاً من جهله بالمناهج الأخرى.

□ **لهذه المناهج اصولها الخاصة، وبعض هذه الاصول لاتضع مفهوماً محدداً للنص، ولا تنبئ عما يحكيه ما لم تجد لها انت المفهوم المناسب، وتقول انها تحاول – ان استطاعت – ايجاد انسجام ازاء كل نص، لكي لايكون هنالك تناقض فيما نقوله حول النص كله. وفي مثل هذه الحالة فقط تزعم انها قدمت تفسيرا صحيحاً. وهذا الاسلوب بعيد كل البعد عن الاسلوب الذي نسير نحن عليه. اقول: إن استفراغ الوسع في كل مقولة؛ سواء في الرجال، ام في اساليب المعرفة، ام في الاصول، وما شابه ذلك، يصدق فيما اذا كان هنالك اشتراك معنا في اصل بعض المبادئ الاساسية؛ اما اذا اتخذنا مبدءا معينا لتفسير النص، وكانت هناك نظريات مختلفة أخرى تتعارض معنا كلياً من حيث المبدأ، لا تبقى ثمة حاجة لاستفراغ الوسع.**

■ اعرض عليكم فيما يلي نقطتين:

الأولى: ان الذي عرضتموه يمثل وجهة نظر واحدة فقط. حين قلتم: إن النص لا يحكي عن شيء ويكفي فيه الانسجام فقط، واننا يجب ان نحدد للنص معنى يراعي هذا الانسجام. حسناً، هذا يمثل طبعاً واحدة فقط من وجهات النظر المطروحة وليس

كلها.

الثانيـة: اننـي ارفض هذا الاسـلوب رفضـاً قاطعـاً، ولا استسـيغ قولكم في انكم تفضلون الدخول في حوار مع المقابل إلى حد معين لاتتجاوزونه إلى ما هو ابعد من ذلك، فاذا كنتم تزعمون ان اختلافكم واياه حول الاسس يجب ان تثبتوا أولا صواب الاسـاس الـذي تسـيرون عليـه. اذ من غير الصـحيح ان تعلن للمقابـل انك تدخل معه فـي نقاشـ حـول اختلافاتكما في الفروع، وتتجنب الخوض معه في اختلافاتكما حول الاصـول. فما هو السـبب الكامن وراء ذلك؟ لعل سـبب ذلك يعزى إلى عدم صـواب الاصول التي تعتقدون بها، وإلاّ فيجب عليكم الدخول في مناقشة الاصول.

- □ **تبرز في بحث استفراغ الوسع هذه القضية، وهي: "متى تتزعزع ثقة المقلد بفتوى المجتهد الذي يقلده؟". من الطبيعي اذا كانت هناك مسائل اجتهادية تلتقي مع نظريات ذات اسس مبنائيـة أخـرى ولـم يبحثهـا المجتهـد فـي الفقـه، لاتحصـل عندئـذ ايـة زعزعـة في ثقة المقلد بالمجتهد. اما اذا كان هناك شيء قريب لم يبحثه المجتهد، تتزعزع عندها ثقة المقلد به؛ اي تتزعزع ثقته به فيما اذا فهم وجود اصـول أخرى لا يعرفها المجتهد في باب تفسـير النصـ، مـع الحفـاظ طبعـا علـى اسـاس المنهـج الـذي يسـير عليه المقلـد. ولغرض الحيلولة دون زعزعة ثقة المقلد بالمجتهد نعلن للمقلد - في ضـوء القياس نفسـه - ان المجتهد الـذي يقلـده لا يقـر القاعـدة الفقهيـة الدالـة علـى ان الفتـوى الفقهيـة لا تعبـر الا عن مدلولها الظاهـري ولا تنـم عـن شـيء آخـر ابعـد منـه. وفـي مثـل هـذه الحالـة يقل احتمال زعزعة ثقة المقلد بالمجتهد الذي يقلده.**
- ■ هذا صحيح، انا اوافقكم على وجود هذا التفاوت، ولكن ليس بالشكل الذي يرفض فيه استفراغ الوسع كلياً في موضع ما، ويعمل به في موضع آخر. اي ان مثل هذه الزعزعة في الثقة تحصل على أية حال.

الفصل السادس والعشرون

فلسفة الفقه (2)

□ **هل ثمة علم يمكن أن يسمى فلسفة الفقه؟ وهل بالإمكان إرساء دعائم مثل هذا العلم، والعمل على إيجاده؟ وإذا كانت الإجابة إيجابية، فما هو التعريف الممكن لهذا العلم؟**

■ أجل.. يمكن أن يكون هناك علم باسم "فلسفة الفقه"، على الرغم من أنه لم يظهر لحد الآن كعلم مدوّن مستقل ومتكامل.

طوال تاريخ الفكر الإسلامي طرحت تعاريف متعددة لعلم الفقه، تشترك في بعض النقاط وتفترق في بعضها، فتارة عرّفوه بأنه "العلم بالأحكام الشرعية العملية" الناتج عن "الأدلة التفصيلية لتلك الأحكام"، وتارةً اعتبروه "العلم بمجموع الأحكام الشرعية الفرعية الكلية، أو الواجبات التي يضعها الشارع أو العقل، في حال عدم وجود واجبات القسم الأول".

ومهما كان تعريف علم الفقه، فان موضوعه ليس فرعاً علميا "discipline" وعليه فإن هذا العلم من علوم الدرجة الأولى. أما إذا وُجدَ علمٌ يكون موضوعه علم الفقه (الذي هو بحد ذاته فرع علمي)، فانه سيكون بلا شك من علوم الدرجة الثانية. ويسمى "فلسفة علم الفقه"، أو باختصار "فلسفة الفقه".

وهذا العلم الجديد، أي فلسفة الفقه، يتحدث عن علم الفقه كما ذكرنا. وكل ما يقال عن علم الفقه يمكن أن يدخل في دائرة اهتمام فلسفة الفقه. وللمثال نشير الى ما سمّاه الماضون بالرؤوس الثمانية للعلم، فإذا أردنا تطبيق ذلك على علم الفقه، لكان ذلك من اختصاص فلسفة الفقه. أي أن تعريف علم الفقه، وموضوعه، وغرضه أو الغاية منه، وفائدته، ومرتبته بين العلوم، ومبدعه ومدوّنه، ولائحة القضايا المطروحة فيه، ونواحيه التعليمية، تنتمي جميعها الى فلسفة الفقه (واضح أنني هنا لست بصدد أي نفي أو إثبات لأصل الرؤوس الثمانية التي وضعها القدماء).

والنتيجة هي أن فلسفة الفقه إذا كانت علماً موضوعه علم الفقه، فهي علم ممكن، إذ ما هو المانع من ظهور علم موضوعه أحد العلوم الموجودة؟ وفلسفة الفقه في هذه الحالة ستكون كفلسفة الرياضيات أو فلسفة المنطق أو فلسفة الفيزياء أو فلسفة الأحياء أو فلسفة علم النفس أو فلسفة الاقتصاد، وهي جميعها علوم موضوعها علوم أخرى.

ولكن لا يكفي القول: إن فلسفة الفقه علم موضوعه الفقه، فلابد من توضيحات أخرى لتبيين مفهوم فلسفة الفقه.

الإنسان المسلم يعتبر مجموعة من النصوص نصوصاً دينية مقدسة. وثمة مسألتان مهمتان تطرحان فيما يتعلق بهذه النصوص:

أولاً: من أين لنا أن نتأكد أنَّ هذه النصوص صدرت حقاً عمّن تنسب إليهم (مسألة وثاقة النص)؟ فالشيعي الاثنا عشري مثلاً، لديه نصوص مقدّسة تحتوي كلام الله عز وجل وأربعة عشر إنساناً يعتبرهم معصومين عن الخطأ. والسؤال الأول الذي يتفتح في ذهنه: هل النصوص المتضمنة لأقوال الله والمعصومين هي كذلك بالفعل؟ أي ما هو الدليل علي أن هذه النصوص هي فعلاً أقوال وأفعال وتقارير أولئك النفر من الناس؟

ثانيا: على افتراض صحة صدور هذه النصوص عمّن تُنسَب إليهم، من أين لنا أن نعلم أن مضامين هذه النصوص مضامين حقة صحيحة لا خطأ فيها؟ والحق والصحة هنا يفيدان معاني أعم وأوسع من معنى "الصدق"، تشمل القضايا الإخبارية والإنشائية. فما هو البرهان على أن كل ما يقوله هؤلاء الأشخاص صحيح وحق؟ وعلى أقل تقدير ما هو الدليل المسبق على أحقية ما يقوله أولئك النفر (مسألة قداسة النص)؟

بعد أن يعالج المسلم هاتين المسألتين ويصل فيهما الى نتيجة مقنعة، يتفطّن الى أن القضايا المطروحة في النصوص الدينية المقدسة تنقسم للوهلة الأولى الى قسمين: القضايا التي تحكي الواقع. والقضايا التي ترسم الواجبات. والالتفات الى هذا التصنيف يقوده الي طرح مسألتين أخريين.

ثالثا: ماذا تقول النصوص الدينية بخصوص عالم الواقع (بالمعنى الواسع لكلمة الواقع)؟ فما هو الخطاب الديني المودع في النصوص حول عالم الأنفس وعالم الآفاق، وعالم الطبيعة وعالم ما وراء الطبيعة، وحول الماضي والحاضر والمستقبل، وحول الدنيا وما قبلها وما بعدها، وعن الله والإنسان وباقي الموجودات و...؟ وعموماً ما هي الصورة التي ترسمها النصوص الدينية لعالم الوجود؟

رابعا: ماذا يقول النص الديني حول واجبات الإنسان تجاه ربه ونفسه والآخرين والبيئة التي تحيط به؟

جواب هذين السؤالين يكمن في تفسير النصوص المقدسة، وجواب السؤال الثالث يضع ركائز الرؤية الكونية الدينية، بينما جواب السؤال الرابع يرسم معالم النظم الفقهية والأخلاقية في الإسلام.

ثم يأتي الدور لطرح ومعالجة مسألتين أخريين:

خامسا: كيف يمكن تبرير (justification) جميع أبعاد الرؤية الكونية الدينية،

والدفاع عنها إزاء إشكالات وشبهات الآخر؟

سادساً: كيف يتسنّى إثبات جميع مكوّنات النظام الفقهي (أو النظم الفقهية والأخلاقية) في الدين والدفاع عنها؟

الخوض في المسألة الرابعة من مهمة علم الفقه (أو علمي الفقه والأخلاق). فمهمة الفقه استنباط كافة الواجبات الدينية التي يجب على الإنسان الالتزام بها من النصوص الدينية. وليس للفقيه من وظيفة سوى التدليل على أن جميع الواجبات المحددة للإنسان تستند الى نصوص الدين.

أما الاضطلاع بالمسألة السادسة، وهي مسألة مترتبة على المسألة الرابعة فإنه من مهام علم الكلام. هذا مع أنني ذكرت في موضع آخر (نقد ونظر، السنة الأولى، العدد الثاني، ص35) أن علم الكلام بالشكل الذي نراه في الثقافة والفكر الإسلاميين، لم ينهض لحد الآن بهذه المهمة. عالم الكلام بقبوله لرأي الفقيه (أي على افتراض أن الواجبات التي يعيّنها الفقيه للإنسان تستند حقاً الى النصوص الدينية المقدسة) ينبغي أن يتصدى للدفاع عن صحة هذه الواجبات وأحقيتها ويقدم التبريرات للأحكام القيمية التي يتوصل إليها الفقيه.

أما المسألتان الثالثة والخامسة، فقد اعتبرها المتكلمون منذ القدم ضمن دائرة اختصاصهم. مع أنني سبق أن ذكرت في نفس الموضع أن اهتمامهم انصب على أهم أجزاء الرؤية الكونية الدينية (التوحيد والنبوة والمعاد).

والمسألة الثانية أيضاً كانت تعتبر دائماً من وظائف علم الكلام، فهنالك كان المتكلمون يستدلون ببعض صفات الله تعالى، كالعلم المطلق وخيره المطلق على صحة كلامه الوارد في القرآن الكريم. ولإثبات أحقية كلام الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم وأهل بيته عليهم السلام، استدلوا بعصمتهم وطهارتهم المطلقة من كل أنواع الأدران.

أما المسألة الأولى، أي كيف نعلم أن النصوص التي في أيدينا صدرت فعلاً عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم وأئمة الدين عليهم السلام؟ فإحرازها بالنسبة للقرآن الكريم يتأتى عن طريق تواتره، وبالنسبة للأحاديث والروايات عن طريق قواعد علم الرجال.

بهذه الإيضاحات نقترب شيئاً فشيئاً من مفهوم فلسفة الفقه. لاشك أن التطرق للمسألة الرابعة لا يتوقف إطلاقاً على الخوض في المسألتين الخامسة والسادسة، بمعنى أن علم الفقه لا يتوقف على تلك الأجزاء من علم الكلام التي تتولى معالجة المسألتين الخامسة والسادسة، فهو غني تماماً عن هذه الأجزاء، ولكن هل ترتهن المسألة الرابعة

بالمسائل الأولى والثانية والثالثة؟ هنا يبدو أن القضية مرتهنة تماماً، أي أن المسألة الرابعة تتوقف على الأولى والثانية وأجزاء من المسألة الثالثة. بمعنى أن الفقيه من أجل أن يدلل على أن واجبات الناس هي حقاً هذه التي يطرحها، عليه إثبات:

أولاً: أن النصوص التي استخلصت منها الواجبات تتمتع بوثاقة عالية.

وثانياً: أن الذين صدرت عنهم هذه النصوص لا يتكلمون إلاّ الحق.

وثالثاً: هنالك حياة بعد الموت، ونظام الوجود نظام قائم على العمل والجزاء و... ولابد له أيضاً من اثبات صحة ومتانة المنهج التفسيري الذي استنبط به الواجبات من الكتاب والسنة.

إذن على علم الفقه إثبات أربعة أنواع من المسائل؛ ليصل الى مبتغاه. واثبات كل واحدة من تلك المسائل يرتكز على إثبات طائفة جديدة من المسائل الأخرى، وهلمَّ جرّاً.

ولكن من ناحية أخرى لا يوجد أي علم بما في ذلك علم الفقه، يستطيع إثبات جميع المسائل والقضايا التي يستعملها، وليس أمامه سوى أن يفترض صحة الكثير منها ليباشر عمله، فهو يفترض صحة القضايا والمسائل التي لاتعد جزءاً من مسائله، وهي قضايا ومسائل تعتبر قبليات ومفروضات ذلك العلم. وعلم الفقه كباقي العلوم له مفروضاته وقبلياته (وبتعبير القدماء مبادئه التصديقية)، أي أنه يعتقد بصدق قضايا وآراء من دون أن يقيم على ذلك دليلاً، وقد تكون هذه المفروضات شعورية أو لا شعورية، وقد تكون صريحة أو مضمرة، لكنها ضرورية للسبب الذي ذكرناه.

الأنواع الأربعة من المسائل التي أشرنا إليها هي مفروضات علم الفقه. ومفروضات كل علم تستعمل في موضعين أساسيين:

الأول: مقام النظر للأشياء والأمور.

والثاني: مقام الاستدلال والاستنتاج.

والفقيه يستعمل هذه المفروضات في نظرته للقرآن والروايات ويستعين بها كذلك في استدلالاته واستنتاجاته الفقهية.

وتشخيص مفروضات علم الفقه وتصنيفها والبحث النقدي فيها وإثباتها (إن أمكن ذلك) من اختصاصات فلسفة الفقه. وقبل أن نزيد من توضيح هذا المعنى من المناسب التدقيق أكثر في هذه المفروضات (القبليات) وأنواعها:

1 - المفروضات المفضية الى القطع أو الظن القوي بوثاقة النصوص الدينية. وقد قيل: إن الفقهاء يستفيدون وثاقة القرآن عن طريق التواتر، ووثاقة الأحاديث والروايات بواسطة قواعد علم الرجال. ولكن ينبغي الالتفات الى أن ما يسلّم به الفقهاء من أخبار

متواترة، وأخبار محفوفة بالقرائن، وإجماع كاشف، وبناء العقلاء، أو سيرة المتشرعة الكاشفة عن رأي المعصوم، وارتكاز المتشرعة وما شاكل، هي في الواقع مسائل ترتبط جميعها بمنهجية العلوم التاريخية؛ لذلك لا يستطيع الفقهاء إغفال مفروضات ومعطيات مناهج العلوم التاريخية الحديثة، وإنما لابد من التأثر بها.

ففي مجال المفروضات التي يستعملها الفقهاء، ثمة الكثير من الاشكالات والتساؤلات لا يمكن ولا ينبغي تجاهلها أو إغفالها. أفلا يعني تسامح بعض الفقهاء في وثاقة الأحاديث وتشدّد بعضهم الآخر في هذه الوثاقة، أن أساليب بحثهم في المعطيات التاريخية ليست أساليب علمية ممنهجة؟ وهل يكشف علم الرجال وقواعده عن الجعل والدس والوضع العمدي، أم أنه يكشف أيضاً عن السهو والاشتباهات والضعف والافتقار الى المقومات العلمية اللازمة للوصول الى أحاديث المعصومين عليهم السلام؟ وهل العقل والضبط والعدالة والإسلام (أو التشيع) هي الشروط اللازمة في الراوي لقبول روايته، أم أنها شروط كافية، أم لازمة وكافية في أن واحد؟ ثم هل هذه الشروط الأربعة ممكنة الضبط والتحديد والقياس العيني (objective) الدقيق أساساً، أم أنها تطلق على الرواة بحسب الأذواق والميول؟ وهل أسباب الكذب محصورة بالمصالح والأغراض والحب والبغض، كي نكتفي بشرط العدالة سداً يحول دون تسرب الروايات الكاذبة؟ ثم هل خضعت مسألة "الحب" هذه للتدقيق الوافي؟ وإذا كان جميع الرواة مسلمين (أو إماميين) أفلا يجعلهم هذا الأمر أصحاب منافع وميول نفسية مشتركة؟ وهل تقود المنفعة أو الميل النفسي الى الصدق أكثر، أم الى الكذب؟ وفي قبول أو عدم قبول الخبر الواحد أفلا يجب التفريق بين أن تكون طبيعة الواقعة تقتضي تعدد الشهود، وبين أن لا تقتضي ذلك؟ وماذا يجب أن تصنع إزاء إمكان أو امتناع وقوع الخبر؟ وهل للنقد الأدبي لنصوص الأحاديث والروايات دور في قبولها ورفضها أم لا؟ هذه الأسئلة والعشرات غيرها تلقي على كاهل فلسفة الفقه مسؤولية المقارنة بين قبليات علم الفقه وبين ما يتوفر اليوم من منهجية العلوم التاريخية، واستخدام هذه المناهج الحديثة في تصحيح وتكميل المفروضات.

2 – المفروضات المؤدية الى جزم الفقيه بحقانية أقوال وأفعال وتقارير أئمة الدين. وهذه هي المفروضات التي تقنع الفقهاء بعصمة أئمة الدين، وما قيل عن المعاجز وتنصيص الأنبياء السابقين وجمع الشواهد والقرائن، مما يستند إليه صدق نبوة الرسول الأكرم محمد صلى الله عليه وآله وسلم، وما قال به فقهاء الشيعة من عصمة المعصومين الأربعة عشر وحجية أقوالهم وأفعالهم وتقاريرهم، تنفع جميعها في هذه المهمة. وقد اعتبر الفقهاء هذه الفئة من المفروضات صحيحة، وتركوا إثباتها على عاتق علماء الكلام. وهذا ما يبرر دخول فلسفة الفقه الى حيّز "فلسفة الدين" وحيّز "الكلام الإسلامي"، لكي

تتضح عن هذا الطريق مفاهيم مثل النبوة والإمامة والعصمة وعلم الغيب والمعجزة. هذا أولاً، وثانياً لكي تُستحصل براهين متينة لصالح هذه المفروضات، فمثلاً بعد التشخيص الدقيق للمراد من "المعجزة" ينبغي التحقيق في هذه الأمور:

أ – هل المعجزة ممكنة الوقوع؟

ب – هل حصلت معجزة على امتداد التاريخ. وتحديداً هل صدرت معجزة عن النبي محمد صلى الله عليه وآله وسلم؟

ج – على ماذا يدل وقوع المعجزة: على وجود الله أم على صدق نبوة صاحب المعجزة، أم على حقانية الدين، أم أفضلية قوم على باقي الأقوام، أم أنها لا تدل على أي من هذه الأمور، وإنما هي آية على وجود علم وقدرة لدى صاحب المعجزة يفتقر إليهما سواه؟

3 – مفروضات عالم الواقع (factual) التي لابدّ للفقه منها، كوجود الحياة بعد الموت، وأنَّ نظام الوجود نظام أخلاقي، أي أنه نظام عمل وجزاء تختلف فيه عاقبة الإحسان عن عاقبة الإساءة. والسعادة والشقاء في العالم الآخر مرتهنان بسلوك الإنسان في هذا العالم، كما يرتبطان بالنية في أداء الأعمال.

4 – المفروضات التي تقوم عليها صحة تفسير الفقيه للنصوص الدينية (المفروضات التفسيرية)، وهذه الفئة من المفروضات هي بلا شك من أحوج مفروضات علم الفقه الى التخصّص؛ ولذلك ربما كانت أهم المفروضات، فمن ناحية لا ريب في أن مهمة الفقيه تفسير النصوص الدينية الخاصة بواجبات الإنسان، وترتيب نظام متكامل من الواجبات الإنسانية، ومن ناحية أخرى لا ريب أيضاً في أن نظرة الفقيه الى القرآن والروايات والى الباري عز وجل ورسول الإسلام صلى الله عليه وآله وسلم تؤثر في نوعية تفسيره للنصوص. والتفسير الأقوى هو الذي يبتني على مفروضات أقوى. وهكذا فان التدقيق في هذه المفروضات عملية في غاية الأهمية تقع على عاتق فلسفة الفقه، ويتوزع هذا النوع من المفروضات ذاته الى عدّة أنواع فرعية:

4:أ – المفروضات الخاصة بدائرة الفقه، وهي المفروضات التي تناقش هل الإطار الفقهي يشمل الأفعال فقط أم يتضمن الأوضاع أيضاً؟ وفي حيّز الأفعال، هل المقصود الأفعال الظاهرية والجوارحية فقط، أم الأفعال الباطنية والجوانحية أيضاً؟ وهل يعنى الفقه بجميع الأفعال (الظاهرية والباطنية) أم ببعض الأفعال دون غيرها؟ وهل هنالك مناط لتحديد الأفعال التي يُعنى بها الفقه؟ ثم هل الفقه يحدد الأحكام والواجبات في بادئ النظر (prima facie) فحسب، أم إضافة الى ذلك، يحدّد الأحكام في مقام العمل (actual) أم علاوة على هذا وذاك يُرسي دعائم نظم متكاملة، أم أنه إضافة الى كل هذا يرسم برامج...؟ وبتعبير آخر ما هو المعنى الصحيح لشمولية الفقه؟

4:ب – المفروضات الخاصة بغايات الفقه، فهل غاية الفقه ضمان السعادة الأخروية وحسب، أم أنه يضمن سعادة الحياة الدنيا أيضاً؟ وفي نطاق الحياة الدنيوية، هل يرمي الى تلبية الحاجات المادية والمعيشية، أم الى سد الحاجات الروحية المعنوية، أم يهتم بكلا النوعين من الحاجات؟ وماهي مصاديق الحاجات التي يلبّيها الفقه؟ هل بعض الواجبات الدينية التي يحددها الفقه تضمن السعادة الأخروية، وبعضها يضمن السعادة في الدنيا؟ وبعضها يهدف الى تلبية حاجات الانسان المادية، وبعضها الآخر هدفه سد متطلبات البشر المعنوية، وبعضها خاص بالوضع الفردي للإنسان، وبعضها بوضعه الاجتماعي، وبعضها يسد الحاجات المؤقتة، وبعضها يرفع الحاجات الدائمية؟ وإذا كان الجواب ايجابياً، فكيف نعلم أي التكاليف يضمن أي الحاجات؟ وهل إفشاء العدل هو الآخر من غايات الفقه؟ وإن كان الأمر كذلك فما معنى العدالة هنا؟ وهل يأخذ الفقه بنظر الاعتبار المصالح والمفاسد؟ وما هو المعنى المراد من المصلحة والمفسدة في هذا المقام؟ وهل يراعي الفقه ما يرغب فيه الناس وما لا يرغبون فيه؟ وكيف يحصل ذلك؟ وما هي وسيلة الفقيه الى معرفة الإجابات الصحيحة عن هذه الأسئلة؟ (ثمة عناوين معروفة مثل مناط الأحكام وفلسفة الأحكام وعلة الأحكام وحكمة الأحكام تعنى بهذه الأسئلة).

4:ج – المفروضات الخاصة بمصادر الفقه، وفي هذا الإطار نسأل، ما هو الدليل على عدم كفاية النصوص الدينية من كتاب وسنة على تحديد جميع واجبات الإنسان، حتى نلجأ الى العقل والإجماع؟ وما هي لوازم القول بعدم كفاية القرآن والسنة؟ وهل الفقهاء على علم بجميع هذه اللوازم والتبعات؟ وهل هم ملتزمون بها؟ ما هو عدد المصادر الأخرى غير الكتاب والسنة؟ وما هو الدليل على مصدرية ما اعتبره الكثير من الفقهاء على امتداد تاريخ الفقه، مصادر فقهية، مثل: الإجماع، والعقل، والقياس، والاستحسان، والعرف، والشرائع السابقة، والمصالح المرسلة، وفتح الذرائع وسدّها، ومذهب الصحابي؟ وفي خصوص الكتاب والسنة هل يصح القول: إن الكتاب والسنة ذاتيهما مصدر فقهي، أم المصدر هو تفاسير الكتاب والسنة؟ وهل للعلوم البشرية تأثير في تفسير الكتاب والسنة؟ وهل المراد بالعقل المعتبر من المصادر الفقهية هذه المعارف والعلوم البشرية؟ وإذا كان الجواب ايجابياً فما هو التكليف إذا تعارضت العلوم والمعطيات البشرية (المقصود بالعلوم البشرية هنا معناها العام وليس العلوم التجريبية فقط) مع معطيات الكتاب والسنة المتأتية عن التفسير؟ وهل من الصحيح التلازم العقلي بين حكم العقل وحكم الشرع، بمعنى أن العقل إذا حكم بحسن أو قبح أو صواب أو خطأ أو وجوب عمل معين، يتحتّم على الشرع أن يكون حكمه متطابقاً مع حكم العقل؟ وما هو الدليل على ذلك؟ وأي العقول ينبغي للشرع أن تتوافق أحكامه دائماً

معه؟ هل هو قوة إدراكية خاصة، أم أنه مجموع القوى الإدراكية للإنسان، أم نتاجات تلك القوة أو القوى أم شيء آخر؟ بل إن رأي الإمامية بحد ذاته (بغض النظر عن آراء المدرسة الإخبارية) في جعل العقل مصدراً من مصادر استكشاف الأحكام والواجبات الدينية الى جانب الكتاب والسنة والإجماع، ناجم عن مفروضات ووجهات نظر تتصل بالكتاب والسنة من ناحية، وبالإنسان من ناحية أخرى. ثم إن الاعتراف بالعقل الى جانب الكتاب والسنة يمكن أن يأخذ صيغتين:

الأولى: أن نسارع قبل كل شيء الى العقل في أية مسألة تواجهنا، وإذا لم يستطع العقل معالجة المسألة والوصول فيها الى نتيجة شافية، عندها نرجع الى الكتاب والسنة.

والثانية: أن نرجع أولاً الى الكتاب والسنة، ولا نراجع العقل إلاّ إذا لم نعثر في ذينك المصدرين على ما يعالج المشكلة.

وبكلمة ثانية، بعد قبول العقل مصدراً في مصاف الكتاب والسنة، ينبغي مناقشة تقدّم أو تأخر الرجوع الى العقل على الرجوع الى الكتاب والسنة. وبالطبع فان فقهاء الإمامية يذهبون الى تأخّر مرتبة العقل عن الكتاب والسنة، فلا يصح الرجوع الى العقل إلاّ حينما لا يتوفر الحل الناجع في الكتاب والسنة والإجماع. ولكن من المناسب هنا السؤال من هؤلاء الفقهاء؛ لماذا؟ ثم أليس الاعتراف بالعقل كأحد المصادر بمعنى الاعتراف بالحقوق الطبيعية والفطرية؟ وإذا كان يعني هذا يجب السؤال: هل بإمكان الفقه الالتزام بجميع تبعات ومؤديات هذا الاعتراف؟ وإذا لم يكن بمعنى الاعتراف بهذه الحقوق، فعندها يطرح السؤال: ماهو إذن مصير التلازم بين حكم العقل وحكم الشرع؟ أو ليس الاعتراف بالحقوق الطبيعية حكماً عقلياً؟ وهل يمكن اعتباره صنيعة الأهواء النفسية، أم أنه حكم عقلي، لكن تأثير العقل في الشرع له حدود معينة؟ في هذه الحالة تتهدّم يقيناً شمولية الحكم بالتلازم بين العقل والشرع، وعندها لابد من الاستفسار؛ ماهي حدود تأثير العقل في الشرع؟ ومن الذي يرسم هذه الحدود العقل أم الشرع؟ ولماذا؟

وفيما يخص باقي المصادر الفقهية يمكن ملاحظة الكثير من التساؤلات والاشكالات والغموض، فمثلاً في مجال العرف؛ كيف يمكن للفقيه أن لا يحمل همّ تغيير العرف؟ وهل يحل المشكلة تقسيم العرف الى عرف صحيح وآخر فاسد، أم أن ذلك يزيد المسألة تعقيداً؟

ولباب الكلام هو أن الفقيه حينما يعتقد بعدة مصادر فقهية، فان لديه مفروضين أساسيين:

الأول: أن مصدراً واحداً لا يكفي لتحديد واجبات الإنسان.

والثاني: أن المصادر المتعددة التي يؤمن بها غير متعارضة مع بعضها. وكلا المفروضين بحاجة الى إثبات، وهذا الإثبات لا يحصل في الفقه ذاته، وإنما في فلسفة الفقه.

ولا يستبعد أن يترك البحث في مفروضات الفقهاء التي دفعتهم الى اعتماد مصدر آخر للفقه أو مصدرين أو أكثر، الى جانب الكتاب والسنة، والتدقيق في سبب عدم اشتراك هذه المصادر بين جميع الفقهاء، لايستبعد أن يترك آثاره باتجاه تقليل أو زيادة عدد المصادر، وفي تغيير المكانة النسبية للمصادر وعلاقاتهامع بعضها.

4: د – المفروضات الخاصة بمديات الأحكام وشدّتها، فمن المفروضات المهمة لدى الفقهاء، أن جميع الأفعال الاختيارية لابد أن تدخل ضمن أحد الأحكام الخمسة؛ الوجوب والاستحباب والإباحة والكراهة والحرمة. هذا الفرض المسبق، سواء كان كما ذهب البعض من ضروريات مذهب الإمامية، أو لا. وسواء كان له رصيده من العقل أو من النقل. وسواء كان أساسياً صحيحاً أو غير صحيح (ويبدو أنه مأخوذ عن الرواقيين) لكنه على كل حال يصنّف الأفعال الاختيارية للإنسان من الناحية القيمية، ولا يكتفي بتقسيمها الى ما هو واجب وما ليس بواجب.

وبغض النظر عن الأسئلة الممكن طرحها في إطار هذا المفروض (ومنها ما هو المباح تدقيقاً؟ وهل يمكن أن تكون الإباحة أحد الأحكام؟) فان المسألة المهمة التي تبرز الى السطح هنا هي؛ ما هو السبيل الى اكتشاف حرمة الشيء أو كراهته ووجوبه أو استحبابه؟ هل يمكن القول: إن صيغة الأمر ظاهرة في الوجوب، وصيغة النهي ظاهرة في الحرمة؟ يبدو أنه إذا كان بالإمكان البحث في ادعاء الظهور بحسب المعطيات العرفية لأرباب اللغة، فان جواب السؤال سيكون سلبياً، إلاّ إذا قلنا: إن النصوص الدينية كلها لا تخضع لقواعد الصرف والنحو وعلم اللغة المتداولة في كلام الناس العادي، ولها الى حد ما علم دلالتها emiotics) الخاص بها. ومع أن هذا القول يمكن رصده في نتاجات فريق من علمائنا الأصوليين. لكنه يستلزم أموراً لا يستطيع الالتزام بها أي عالم من علماء الأصول. وعلى كل حال فاعتبار الأحكام متفاوتة في ضرورتها، وتحديد مصاديق الواجب والمستحب والمباح والمكروه والحرام، ترتكز على مقدمات يبحث فيها ضمن نطاق فلسفة الفقه.

ومثل هذا يمكن أن يقال عن مديات الأحكام ومساحة تأثيرها، فكل حكم في النصوص الدينية إنما يُخاطب به شخص أو أشخاص هم المخاطبون المباشرون للذي صدر عنه الحكم. والمسألة هنا ما هي الخصوصيات التي تمتّع بها المخاطبون المباشرون فأدّت الى صدور الحكم؟ وما لم نتعرف على جواب هذا السؤال بشكل دقيق لا يحقّ لنا تعميم الحكم (سواء كان أمراً أو نهياً) على غير مخاطبيه المباشرين.

فالتعميم ممكن فقط في حال معرفة خصوصيات المخاطبين التي كانت وراء صدور الحكم، لكي نستطيع دعوة من له تلك الخصوصيات أيضاً، الى الامتثال للحكم والعمل به. والمشكلة هي: ما هو أسلوب اكتشاف هذه الخصوصيات؟

ولنضرب مثالاً: يروى عن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال: "بادروا أحداثكم بالحديث قبل أن تسبقكم إليهم المرجئة" (محمد بن الحسن الحر العاملي ـ وسائل الشيعة ـ تحقيق: عبد الرحيم الرباني الشيرازي ـ دار إحياء التراث العربي ـ بيروت ـ ج15 ـ الباب 84 ـ الحديث 27629).

من حيث ما أسميناه بشدّة الحكم، يطرح السؤال التالي: كيف نفهم وجوب أو استحباب هذا الأمر الصادر عن الإمام عليه السلام؟ ومن حيث المسألة التي نبحثها الآن (أي مديات نفوذ الحكم)، يبرز السؤال: كيف نعلم خصوصيات المخاطبين المباشرين للحكم، والتي دعت الى توجيه الأمر إليهم؟ هل هي خصوصية كونهم رجالاً (لاحظوا أن المخاطبين المباشرين كانوا رجالاً: أحداثكم)؟ وإذا كان الأمر كذلك نستنتج:

أولا: ليس على المرأة تعليم أبنائها الحديث.

وثانيا: يجب على جميع الرجال أداء هذه المهمة الى يوم القيامة.

أم هل كون المخاطبين المباشرين معاصرين للإمام الصادق عليه السلام هو العلة في صدور الحكم؟ في هذه الحالة لا ينسحب الحكم على غير معاصري الإمام الصادق.

أم هل كان سبب توجيه الحكم أنّ أبناء مخاطبيه المباشرين كانوا عرضة للأمواج الدعائية لمبلغي الفرقة المرجئة؟ وهنا سيتحتم على كل من يتعرّض أبناؤه للتغطية الإعلامية والدعوة للمرجئة أن يعلمهم الحديث، واليوم حيث لا وجود لمرجئة ولا لمرجئين لا يتوجب على الآباء تعليم أحداثهم الحديث.

والخلاصة هي أن تعميم هذا الحديث غير ممكن ما لم نعلم الخصوصية التي جعلت المخاطب المباشر للحديث مخاطباً به.

ومثال آخر نستقيه من القرآن الكريم إذ يخاطب الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم: (خذ من أموالهم صدقة) "التوبة:103" والسؤال: ما هي الخصوصية التي تمتع بها النبي حتى كان مأموراً بأخذ الزكاة؟ هل هي النبوة؟ أي هل غير الأنبياء غير مأمورين بأخذ الزكاة، أم هي رئاسة الحكومة؟ بمعنى إن لم يكن رئيس حكومة غير مأمور بجباية الزكاة؟ ثم ما هي الخصوصية التي تحتّم أخذ الزكاة من الشخص؟ هل هي الرجولة وامتلاك الأموال؟ وما هي حدود امتلاك المال؟ وما هو نوع المال وما هو مقداره؟ هل هي أموال خاصة بمقادير معينة؟ ما لم تتضح هذه الملامح لا يصح

تعميم الأمر بأخذ الزكاة وإعطائها.

وعموماً هل يمكن سحب الأوامر والنواهي التي خوطب بها المؤمنون في القرآن الكريم لتشمل النساء المؤمنات أيضاً؟ في بعض الحالات يمكن الجزم بعدم إمكانية التعميم. ولكن في باقي الحالات ما هو الدليل على التعميم؟ يبدو أن الأمر يرجع فقط الى خصوصية الإيمان، ولكن ماهو الدليل حتى على هذا الكلام؟

والخلاصة هي أن كل عبارة تفيد أمراً أو نهياً فهي بجميع قيودها وشروطها، أولاً: تخاطب بالذات مخاطبين مباشرين، وكل تعميم لها على أشخاص آخرين في أحوال وأزمنة وأمكنة أخرى يحتاج الى أدلة قاطعة، والدليل هنا لا يتوفّر إلاّ باكتشاف الحيثيات التي توفّر عليها المخاطبون المباشرون للحكم، وكانت السبب في صدور الحكم، فحينما يكشف النقاب عن تلك الحيثية أو الخصوصية يمكن القول: إن الحكم سارٍ على كل من تتوفر فيه هذه الحيثية، ولكن ما هو السبيل الى اكتشاف الحيثية؟ للفقهاء في هذا المقام مفروضات يستقونها من علم الأصول ويكشفون بواسطتها الحيثية أو الحيثيات المطلوبة.

والمهم هنا هو أن هذه القبليات كما رأينا تؤثر على منهجية تفسير العبارات والنصوص الدينية. هذا أولاً، وثانياً: يجب أن تخضع لبحوث ونقود فلسفة الفقه لتبيّن هل بالإمكان قبولها أم لا؟

وهنا ألفت الانتباه الى أن خلود الأحكام الشرعية يرتبط ارتباطاً وثيقاً بهذه المسألة بالذات، أي بكيفية فهم المناط في مديات الأحكام الفقهية. ولا يتسع المجال للتفصيل في هذا الباب، لذا أكتفي بالقول: إن الحكم يمكن اعتباره ثابتاً خالداً، إذا ثبت لدينا أن الحيثية التي كانت في مخاطبيه المباشرين وأدّت الى صدور الحكم، ستبقى موجودة لدى الآخرين، رغم كل التحولات التي شهدها عالم الإنسان.

الى هنا تحدّثنا عن إمكانية وقوف الفقيه على شدّة وسعة الأحكام الواردة في أقوال الباري عز وجل وأئمة الدين. بيد أننا يمكن أن نطرح مسألة مهمّة حول سير الأئمة وأفعالهم وتقاريرهم، وهي كيف يتسنى لنا أن نعلم أن فعل المعصوم وتقريره يدل على الوجوب أو الاستحباب؟ وهل يمكن القول: إن كل ما يصدر من أفعال طوال حياة المعصوم، إنما يصدر عنه بصفته تجسيداً حيّاً للشريعة، كي يتسنّى لنا بعد ذلك اكتشاف الوجوب أو الاستحباب في ذلك الفعل، أو لم يكن للمعصومين عادات شخصية؟ أو لم تكن لهم أذواق ومشارب خاصة بهم؟ هل من المستحيل ان تلتذ ذائقة معصوم بطعام معين، ولا تلتذ به ذائقة معصوم آخر؟ أفلا يمكن أن يهوى معصوم لوناً معيناً لا يرغب فيه معصوم آخر؟ ثم ألا يجوز أن يصدر عن المعصوم فعل أو قرار متجذر في ظروف خاصة ومرتبط بها ارتباطاً عضوياً الى درجة أنه لا يناسب أية ظروف أخرى،

وهو بالتالي لا يدل على واجب ولا مستحب؟ وهل يمكن الادعاء أن التحدث باللغة العربية واجب أو مستحب؛ لأن جميع المعصومين كانوا يتحدثون بالعربية؟ وهل يجوز الذهاب الى أن قبول ولاية العهد أمر واجب أو مستحب استناداً الى قبولها من قبل الإمام الرضا عليه السلام؟

من الواضح أن جميع أفعال المعصومين هذه لا تقبل التحوّل الى حكم شرعي. وإذا فرغنا من هذه النتيجة ستواجهنا إشكالية الملاك في تحديد أفعال المعصومين التي تترتّب عليها أحكام شرعية وتمييزها عن غيرها من الأفعال. والطريق الى حل هذه المسألة يكمن على ما يبدو في معرفة الظروف والأحوال والحيثيات الزمانية والمكانية التي أحاطت بالفعل، وتشخيص الخصوصية المرتبطة بهذه الظروف والتي أدّت الى صدور الحكم. فإذا كانت الخصوصية غير قابلة للتكرار، علمنا أن الفعل مما لا يتمخض عنه حكم شرعي بالوجوب أو الاستحباب.

وإذا قيل: إن اكتشاف الحيثية المؤثرة في صدور الفعل عملية صعبة، قلنا إنه السبيل الوحيد الى استنباط الحكم الشرعي من فعل المعصوم، والذي هو بطبيعته عملية معقّدة ومستصعبة.

الغاية من إيراد هذا البحث التدليل على أن استنباط الحكم الشرعي من أفعال وتقارير المعصومين يستند الى مفروضات تدرس في فلسفة الفقه، وتمنح هناك شهادات الصحة أو السقم. وتزداد أهمية الموضوع فيما يخص المفروضات التي تدفع الفقيه الى الاعتقاد بأن مراجعة الكتاب والسنة توفّر لنا أحكاماً وواجبات خالدة ثابتة، والمراجعة هنا هي مراجعة الألفاظ والظواهر (letter) وليس البواطن والروح (spirit).

4: هـ ـ المفروضات الخاصة بمنهج الاستدلال الفقهي، فبعد إحراز وثاقة نصوص الدين بمعونة منهجية العلوم التاريخية. يستدل الفقيه في مقام اكتشاف واجبات الإنسان من النصوص، بمناهج استدلالية ربما أمكن تصنيفها الى ثلاثة مناهج هي: المنهج التفسيري (الهرمنيوطيقا Hermeneutic)، والمنهج العقلي، والمنهج التجريبي.

وهنا تطرح الأسئلة التالية: هل مناهج الاستدلال الفقهي متعددة حقاً؟ وما هو مستوى حجيّة واعتبار كل واحد من هذه المناهج؟ وهل يمكن استخدام منهج واحد في كل أبواب الفقه، أم ينبغي الاستعانة في باب العبادات بمنهج مثلاً، وفي باب المعاملات بمنهج آخر؟ وماذا يجب على الفقيه فعله عند تعارض المناهج أو تعارض نتائجها، وأيّها يرجح على الأخرى؟ ماهو سبب أن إعمال مناهج الاستدلال الفقهي لايتحفنا بأكثر من العلم الاحتمالي بواجبات المكلّف، ولا يؤدي الى علم يقيني؟ وهل هذه الاحتمالية (probabilism) مصير الفقه المحتوم الى يوم القيامة؟ ولماذا لم يستطع الفقهاء يوماً ما الجزم بأحكامهم كما فعل علماء الكلام؟ وهل كانت هذه الاحتمالية الفقهية هي

السبب الوحيد أو السبب الأهم على أقل تقدير في التعددية (pluralism) الفقهية؟ وهل يمكن العمل على تقليل المذاهب الفقهية أو تقليل مواطن الاختلاف بينها على الأقل؟ هذا ما تضطلع به أيضاً فلسفة الفقه.

عرضنا الى الآن وباختصار وعلى شكل أسئلة في الغالب أربعة أنواع من قبليات (مفروضات) علم الفقه، يجب أن تتوالى فلسفة الفقه دراستها وتمحيصها. لكن قضايا فلسفة الفقه لا تنحصر في هذه المسائل؛ لأن المبادئ التصديقية لعلم الفقه غير محصورة بها. فمما يدخل في مواضيع فلسفة الفقه أيضاً علاقة الفقه بسائر العلوم (من دينية وغير دينية) وحركة الاجتهاد الفقهي، والشروط اللازمة للاجتهاد، وموانع الاجتهاد، وتأثير تطوّرات العلوم والمعارف البشرية وظهور إشكاليات علمية جديدة على حركة الاجتهاد (دور الزمان والمكان في الاستنباط الفقهي)، ودور الذوق الفردي والخصوصيات الشخصية للفقيه في عملية الاجتهاد، ومعايير تقييم المدارس والمذاهب الفقهية (تقييم كفاءتها وانسجامها وشموليتها) ودراسة مفاهيم "التطور" و"الركود" و"الانحطاط" في علم الفقه، واقتراح آليات لمعرفة درجة التطور أو الركود أو الانحطاط في الفقه وأسباب كل واحد منها. ودراسة العوامل المؤثرة في تعميق وتوسيع علم الفقه في بعض أبوابه (مثل العبادات) واتساعه وخلوّه من العمق في أبواب أخرى (مثل السياسات).

بالإضافة الى ذلك يقع على عاتق فلسفة الفقه التحليل المفاهيمي للكثير من المبادئ التصورية لعلم الفقه، وللإيجاز نترك تفاصيل هذه المسائل الى فرصة أخرى، لاسيما وأن الإجابة عن الأسئلة اللاحقة تتكفل توضيح بعض جوانبها.

□ **كيف تنظرون الى حيثية العلاقة بين "فلسفة الفقه" من ناحية، و"علم الكلام الاسلامي" و"الاخلاق الاسلامية" و"أصول الفقه" و"تفسير القرآن" و"علم الحديث" من ناحية أخرى؟**

■ لعل التدقيق في إجابتي عن السؤال السابق، يكشف الى أي حد ما يجب أن تكون عليه طبيعة الإجابة عن الفقرات المتعددة لهذا السؤال، ومع هذا من المناسب إيراد جواب مستقل بصيغة مختصرة:

أ- فلسفة الفقه والكلام الاسلامي علمان متداخلان مع بعضهما ومتناسجان في مواضيعهما. وبعبارة أخرى تمتاز العلاقة بين مسائل هذين العلمين بعموم وخصوص من وجه. فقد ذكرنا في بداية الاجابة عن السؤال السابق أن الكلام الاسلامي يُعنى من بين المسائل الستة المذكورة بالمسألة الثانية والثالثة والخامسة والسادسة. أما فلسفة الفقه فتخوض في المسألة الأولى والثانية وأجزاء من المسألة الثالثة. وبهذا يتداخل العلمان في المسألتين الثانية والثالثة ويتطرق علم الكلام كذلك للمسألتين الخامسة والسادسة. وفلسفة الفقه هي الأخرى تتناول فضلاً عن المسألتين الثانية والثالثة، المسألة الأولى

ومواضيع ومباحث أخرى كثيرة، أشرنا الى بعضها في الصفحات السابقة.

وبكلام آخر، لأن جانباً كبيراً من قبليات (مفروضات) علم الفقه، قبليات وصفية (descriptive)، وبعض هذه القبليات الوصفية مستقاة من علم الكلام، لذلك ينشأ بصورة طبيعية نمط من الترابط بين فلسفة الفقه وعلم الكلام. ولكن بسبب أن جزءاً آخر من القبليات الوصفية لعلم الفقه غير مأخوذة من علم الكلام، وأن للفقه الى جانب ذلك قبليات قيميّة (prescriptive) فان فلسفة الفقه التي تخوض في جميع قبليات الفقه ستكون ذات مديات أوسع من علم الكلام. ولكن من ناحية أخرى، يهتم علم الكلام بمسائل لا تصنّف ضمن قبليات الفقه (مسائل النوع الخامس والسادس) ولهذا سيبدو مجاله أوسع من فلسفة الفقه.

ولا بأس أن نسوق هنا مثالاً للقبليات التي يحتاجها علم الفقه في حين يتولّى علم الكلام إثباتها والدفاع عنها. في الفقه الشيعي الاثني عشري، يعتبر كلام الباري عز وجل في القرآن الكريم وكلام المعصومين الأربعة عشر كلاماً واحداً. وبغير ذلك لم يكن من المعقول القول بأن الآيات القرآنية يجب أن تفهم بشكل لا يتعارض مع صريح كلام النبي الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم، وكلام الامام جعفر الصادق عليه السلام يجب أن يفسّر بطريقة لاتؤدي الى تعارضٍ مع كلام للإمام محمد الباقر عليه السلام، وكل ما في الأمر أن كلام أحدهم يخصص ويقيد كلام الآخر، ويفصّله، ويوضحه، ولا يتعارض معه إطلاقاً. وهذا ما لا نراه لكلام الشيخ الطوسي والعلامة الحلي، أو ابن سينا وصدر المتألهين، أو جان بول سارتر وهايدغر. فمثلاً لا نلتزم بتفسير كلام الشيخ الطوسي بما لا يتضارب مع آراء العلامة الحلي. ولا نخصّص أو نقيّد الكلام العام لابن سينا بكلام صدر المتألهين، ولا نفصّل رأياً مجملاً لهايدغر بمقولات لجان بول سارتر؛ لأننا نرى أن كل واحد من هؤلاء انسان مستقل عن الآخرين، ولا ضرورة لتكامل كلامه مع كلامهم.

فأين ياترى يكمن الفارق بين الحالتين؟ لماذا يعتبر الفقه الإمامي كلام خمسة عشر متكلماً وكأنه صادر عن متكلّم واحد، لكنه لا يتعامل بهذه الطريقة مع أي من المتكلمين الآخرين؟ الفارق هو أن الفقيه الإمامي يحمل فرضاً مسبقاً بخصوص هؤلاء المتكلمين الخمسة عشر لايحمله بالنسبة لغيرهم من أصحاب الآراء والتعاليم على الاطلاق. ويتلخص هذا الفرض المسبق في أنهم معصومون، أي لا يخطئون (وطبعاً لا يُستعمل تعبير المعصوم للباري عز وجل). وواضح أننا إذا اعتبرنا مجموعة من الناس معصومين، فان ما يصدر عن أحدهم سيكون كأنما هو صادر عن غيره من أعضاء تلك المجموعة، أو أن أقوالهم جميعاً قول شخص واحد، لا تتناقض له مقولتان بتاتاً. هذه القبلية المهمة ترسم للفقهاء الشيعة منهجاً تفسيرياً خاصاً وتؤدي الى نظريات وآراء

فقهية خاصة، ولـها عموماً دور مهم جداً في صياغة المذهب الفقهي الامامي بالشكل الذي هو عليه الآن.

والنقطـة المهمـة هي أن هذه القبلية ليسـت مـن نتاجات علم الفقه، وإنما أخذها الفقهاء أخذ المسلّمات تاركين لعلم الكلام إثباتها والدفاع عنها. فعلم الكلام هو الكفيل بايضـاح مفهوم "العصـمة" ثم سـوق الأدلة العقلية والنقلية على صحة الاعتقاد بالعصمة (على افتراض أن الأدلة النقلية لـها حجيتها في هذا الموضع).

ب ـ الجـواب عـن هـذه الفقـرة من السـؤال يرتبـط ارتباطاً وثيقـاً بمايلي: أولاً؛ ماهو تعريفنا لعلم الفقه؟ وثانياً؛ ماهو مرادنا من "الأخلاق الإسلامية"؟ والواقع أن ثمة غموضـاً يكتنف كلتا المسـألتين، فاذا كان مرادنا من "الأخلاق الاسـلامية" نظاماً منبثقاً عن مجموعة من الأوامر والنواهي الموجودة في الكتاب والسـنة، والخاصـة بالأفعال الجوانحيـة (أو الباطنيـة القلبيـة). وإذا كان ما نقصـده من علم الفقـه الأوامر والنواهي الخاصة (بالأفعال الجوارحية) (أو الظاهرية الخارجية)، فعندها يمكن القول: إن فلسفة الفقه ترتبط بالأخلاق الإسلامية من باب بحثها في: هل مجموعة الاحكام الشرعية في النظام الفقهي غير متعارضة عملياً مع مجموعة الأوامر والنواهي الجوانحية في الأخلاق الإسلامية، أم أنها في الواقع تساعد على تطبيق النظام الأخلاقي الإسلامي؟

الحقيقة هي أن الحدود بين الفقه والأخلاق في الثقافة الاسلامية غير واضحة أبداً. وربما أمكن القول: إن الفقه الاسلامي نظام حقوقي ـ أخلاقي يهتم بحيثيات العلاقات الانسانية الأربعة: علاقة الانسان بالله، وعلاقته بنفسه، وبغيره من الناس، وبالطبيعة.

ج ـ إذا كان المـراد بعلـم أصـول الفقـه ما نلاحظه من تعاريـف غالباً ما ترد في كتب الأصول، حينها سيكون هذا العلم شاملاً لجميع قبليات الفقه (لاحظ مثلاً التعاريف الواردة لعلم الاصـول في "كفاية الأصـول" و"درر الفوائد"، وحواشـي المرحوم محمد حسـين الاصـفهاني علي "كفاية الأصـول"، و"أصول الفقه" وغيرها من الكتب). وبذلك فان علم الأصول سيشكّل القسم الأعظم من فلسفة الفقه. أما إذا كان المراد من علم الأصول مجموعة القضايا والمسائل الواردة في الكتب الاصولية فلن يشكّل هذا العلم سـوى جزء يسـير من قبليات علم الفقه. وعلى كل حال فان الأصـول تمثّل جزءاً كبيراً أو صغيراً من فلسفة الفقه.

د ـ تفسـير القرآن ممارسـة ترمي الى الإفصـاح عن مقاصـد القرآن فيما يتعلق بمايلـي أ – عالـم الواقـع، ب – واجبات الانسـان. وتبيان وجهات نظر القرآن الكريم فيما يخص واجبات الانسـان هو بلا شـك جزء مهم من علم الفقه ومما يتوجّب على الفقيه الانهماك فيه. لذلك يمكن القول: إن واحدة من مهمتي التفسير الملمح إليهما، تتدخل في علم الفقه بصورة مباشرة، بل هي جزء منه. وارتباط فلسفة الفقه بهذا الجزء

من التفسير يتمثّل في دراستها للقبليات التي ترتكز عليها صحة التفسير القرآني. أما الجزء الأول من مهمة التفسير فلا علاقة له بعلم الفقه، وإنما يرتبط بعلم الكلام، لكن بعض قبليات علم الفقه (كوجود الحياة بعد الموت، أو كون نظام الحياة نظاماً جزائياً) تُستقى منه، وبذلك فهو بشكل أو بآخر ذو صلة معينة بفلسفة الفقه.

هـ ـ فيما يخص العلاقة بين فلسفة الفقه وعلم الحديث يمكن تكرار ما جاء في الفقرة السابقة (د) بالضبط. أما كون الأحاديث التي بين أيدينا اليوم صادرة حقاً عمّن تنسب اليهم أم لا، فيمكن إحالة هذا الموضوع الى جواب جزء من السؤال الأول من الأسئلة الستة التي طرحناها في معرض الاجابة عن السؤال السابق. ومن هنا نستنتج أن علم الحديث ذو صلة وثيقة جداً بقبليات الفقه، وبالتالي بفلسفة الفقه.

□ **ما هي حيثيات العلاقة بين فلسفة الفقه ومايلي: أ- فلسفة الفعل (philosophy of action)، ب - فلسفة الأخلاق، ج ـ فلسفة الحقوق، د ـ الفلسفة السياسية، هـ ـ فلسفة الاقتصاد؟**

■ أ- فلسفة الفعل جانب من الفلسفة يبحث في باب الفعل أو العمل نظرياً وعقلياً. وتمثل بعض قضايا فلسفة الفعل، جانباً من المبادئ التصورية والتصديقية لعلم الفقه. ولذلك فهي داخلة في فلسفة الفقه.

ولأوضح المقصد بالمثال التالي: لنفترض أن شخصاً باسم A قتل شخصاً آخر باسم B هو ربُّ لاسرة باطلاق عيارات نارية. يمكن النظر لهذه الحادثة الواحدة ووصفها بطرق متفاوتة وضمن مراحل مختلفة؛ ضغط A على عضلات ساعده، ضغط A على اصبع يده، تحريك A لقطعة حديدية، سحب A للزناد، إطلاق A للعيار الناري، تسخين A لأنبوب بندقيته، تمزيق A صدر B، قتل A إنساناً اسمه B، قتل A ابن أحد الأشخاص، قتل A لربّ عائلة، سبّب A مصيبةً لعائلة، إلقاء A لعائلة في مستنقع الفقر، و... الخ. والآن نسأل؛ كم واحدة من هذه العبارات تمثل (فعلاً) وكم منها تمثل (نتائج الفعل وآثاره)؟ وكيف يمكن التمييز بين الفعل وآثاره؟ هل سحب الزناد وافتقار عائلة، فعل واحد أم فعلان، أم أن الأول فعل والثاني من آثاره ونتائجه، أم أن هنالك جواباً آخر أصح من كل هذه الاجابات؟ الى أي هذه العبارات الاثنتي عشرة التي أوردتها أفعال، ومن أيها فما بعد نتائج للأفعال؟ ولماذا؟ هل يمكن اعتبار الفعل ما يصدر عمداً وبنيّة مسبقة؟ الظاهر أن الذي يخيف إنساناً في الشارع عن غير قصد مسبق، هو الآخر قد أنجز فعلاً ما. هل الفعل ما يصدر عن الانسان إرادياً؟ لكن الذي يبدي غضبه أو خوفه دون إرادة يقوم بفعلٍ ما على كل حال. وأساساً ما هو معنى العمد والقصد والنية بالضبط؟ وما هو الفارق بين النية والحافز؟ وهل النية بحد ذاتها فعل إرادي أم لا؟ ماهو الفرق بين الإرادة والنية؟ ماهو الاختيار؟ وما معنى القصور؟ وماذا تعني الغفلة؟

إن التحليل العام لـهذه المفاهيم، وجميعها من المبادئ التصورية لعلم الفقه، ينتمي بطبيعته الى فلسفة الفعل.

ب - أحياناً يراد بفلسفة الأخلاق تحديداً، العلم الذي يخوض في تحليل المفاهيم الأخلاقية كالحسن والقبح، ومابنبغي وما لاينبغي، والواجب والتكليف والمسؤولية. في هذا العلم الذي يسمى أيضاً الأخلاق التحليلية أو الأخلاق النقدية أو ما بعد الأخلاق، تجري بحوث نظير ما يقوم به الأصـوليون المتأخرون في أبواب "الأوامر" و"النواهي" في مباحث الألفاظ. وتجري أيضـاً مباحث تشـبه ما أنجزه الأصـوليون وعلماء الكلام حـول الحسـن والقبـح الذاتيين العقليين، والإلـهيين الشـرعيين. والواقـع هو أن قبليات الفقه المقتبسة من فلسفة الأخلاق أكثر بكثير مما انتبه اليه أصوليونا ومتكلمونا. فعلم الفقه بلا شك يتوقف على تحليل مفاهيم "الوجوب" و"الاستحباب" و"الاباحة" و"الكراهة" و"الحرمة"، وتحديد معايير دقيقة لإطلاق هذه المفاهيم، وأيضـاً تعيين ملابسـات العلاقة بيـن هـذه المفاهيـم الخمسـة والمفاهيـم الأخلاقية كالحسـن والقبح والصـحيح وغير الصـحيح والواجـب، وكيفيـة تحليـل العبارات الحاويـة لألفاظ الواجب والمسـتحب والمباح والمكروه والحرام، على أسـاس ثنائية التوصـية (prescriptivism) والوصـف (descriptivism)، وعلى أسـاس التفكيك بين الواقع (fact) والقيم (value). كل هذه قضـايا يحتاجهـا الفقـه، لكنـه لا يتناول-ها، وإنما يؤمن مسـبقاً بنظريات معينة حولـها تاركاً اثبات صحة النظريات لعلمي الأصول والكلام.

ولكن في كثير من الحالات حينما يراجع الباحث الكتب الأصولية والكلامية يجد أنها لم تعط الموضوع حقه من التدقيق والفحص. فمثلاً يقال: إن العقل (العملي) هو الذي يدرك الحسن والقبح. لكنهم لا يوضحون ماهو هذا العقل العملي بالضبط، وما هـي علاقته بالشـهود (intuition) والوجـدان (conscience) الأخلاقيين. ولذلك تبقى مسـألتنا: كيـف يتم الكشـف عن الأحكام الاخلاقية؟ وكيف تبـرر الدعاوى الأخلاقية؟ يلفّهما الغموض والتعمية، رغم كونهما أهم مسألتين في المعرفة الاخلاقية.

وعلى كل حال تبقى هذه المباحث من فلسـفة الأخلاق مما تحتاج اليه فلسـفة الفقه.

تارة يراد بفلسـفة الأخلاق معنىً أعم من المعنى السـابق، فتشـمل قضايا ومسائل الأخـلاق الدسـتورية (normative ethics). ويمكـن القـول: إن الأخـلاق الدسـتورية (الأوامريـة، التوجيهيـة) تتناول تعيين مصـاديق للمفاهيم التـي يتم تحليلـها في الأخلاق التحليليـة (مـع أن هـذا القول لا يخلو من تسـامح) أي أنها تجيب عن أسـئلة من هذا النـوع؛ ماهـي الأمـور الحسـنة وما هي الأمور السـيئة؟ وما هو الصـحيح وما هو غير الصـحيح؟ وما هي وظائف الانسـان؟ وعن الأخلاق الدسـتورية تجدر الاشـارة الى أن

الفقه ذاته نمط من الأخلاق الدستورية، تشفع مواقفها بتبريرات دينية وغيبية.

ج – لا يخلو مصطلح فلسفة الحقوق من الغموض. فإذا كان المراد منه فلسفة علم الحقوق، وهي من علوم الدرجة الثانية، عندها ينبغي النظر أولاً في العلاقة بين علم الحقوق وعلم الفقه، ليمكن عن هذا الطريق إقامة آصرة بين فلسفة الحقوق وفلسفة الفقه. ومعالجة هذه الاشكالية رهينة بتحديد تخوم الفقه، وهذه من مهام فلسفة الفقه. أما إذا كان المراد من فلسفة الحقوق علماً من الدرجة الأولى يدرس قضايا القوانين التشريعية (وضعية واعتبارية و...) أي القوانين غير التكوينية (الطبيعية أو الكشفية أو الحقيقية) عندها يجب القول: إن طائفة من الآراء والنظريات في هذا العلم تعد جزءاً من قبليات علم الفقه، والبحث فيها موكل الى علمي الكلام وأصول الفقه. والنتيجة هي أن فلسفة الفقه ذات صلة مهمة بفلسفة الحقوق. وبعض مسائل فلسفة الحقوق التي ترتبط بفلسفة الفقه بهذا المعنى الثاني عبارة عن: طريق تبرير الأحكام الشرعية أوالنظام الحقوقي الاسلامي، أي طريقة إثبات كون الأحكام الشرعية إيجابية أو منصفة أو صحيحة أو محايدة. وتبرير مبدأ الجزاء (punishment) بصورة عامة. وتبرير العقوبات الخاصة (penalties)، والحقوق الفطرية أو الطبيعية.

د – الفلسفة السياسية جانب من الفلسفة يعالج المشكلات التي يواجهها الانسان من حيث كونه على حد تعبير ارسطو حيواناً سياسياً. ففي قسم كبير من هذه المشكلات يتعين علينا اتخاذ مواقف محددة لكي نستطيع الدخول في علم الفقه. ومن تلك المواقف تحليل مفاهيم قيمية كالعدل والمساواة والحرية والحق، ومصدر الحكومة وماهيتها وأهدافها وأهميتها، وبنية الحكومة المثالية وأساليبها، والعلاقة بين الفرد والحكومة، وبين الطاعة والحرية، ومساحة الحرية في الحكومة، والى أي حد يستطيع الانسان التخلف عن القوانين. كل هذه المواقف يجب أن تبحث في فلسفة الفقه.

هـ ـ الظاهر أن المراد بفلسفة الاقتصاد، فلسفة علم الاقتصاد. إذا كان الأمر كذلك، فان فهم الترابط بين فلسفة الفقه وفلسفة الاقتصاد، يرتكز على وعي العلاقة بين علمي الفقه والاقتصاد. ونكتفي هنا بذكر مايلي: أن علم الفقه علم وصائي تعليمي توجيهي (prescriptive) أو هو علم دستوري (normative) والحال أن علم الاقتصاد، بتقدير بعض فلاسفة الاقتصاد على الأقل، علم وصفي (descriptive). علم الفقه يحدد تكاليف الانسان دينياً. ويمكن تصنيف هذه التكاليف على أنحاء مختلفة (كتقسيمها الى واجبات فردية وجماعية، أو واجبات تجاه الله وتجاه الذات وتجاه الانسان وتجاه الطبيعة، أو واجبات أخلاقية وأخرى حقوقية، أو واجبات عبادية وواجبات معاملاتية و...) لكن بعضها على كل حال يتصل بالعلاقات الاجتماعية، والبعض من هذا البعض فقط له علاقة بالقضايا والمعاملات الاقتصادية. ومن ناحية أخرى لا يتطرق علم الاقتصاد الى

تحديد الواجبات، وإنما يهتم فقط بشرح وتوصيف ظواهر الانتاج والتوزيع واستهلاك الثروة والعمل وتداول المال والضرائب وما الى ذلك. ويستطيع علم الاقتصاد أن يخدم الفقه في مجالين: الأول يدلل أن الواجبات التي يرسمها الفقه للمكلّفين إذا تم تطبيقها بصورة صحيحة ودقيقة، فسيكون لها كيت وكيت من الثمار الايجابية على صعيد الواقع الاقتصادي. والثاني إذا كان للفقه غايات دنيوية مادية يطرحها بشكل صريح، قد يستطيع علم الاقتصاد توفير آليات ووسائل تساعد الفقه في الوصول الى غاياته أو رسمها للمكلفين. وبتعبير أكثر صراحة؛ المعونة التي يمكن للاقتصاد تقديمها للفقه تتناسب طردياً مع درجة عقلانية وواقعية الفقه والانظمة الفقهية.ذلك أن الاهتمام بالآثار والنتائج المترتبة على التوصيات والتكاليف، وملاحظة الوسائل التي تحقق الأهداف بأسهل ما يمكن، اثنتان من أبرز مميزات العقلانية.

□ **هل ترون أن دراسة فلسفة الفقه تحتاج الى معرفة تفصيلية عميقة بأمزجة وأحوال ونمط حياة العرب في العصر الجاهلي، وظروفهم الإقليمية والثقافية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية؟ ولماذا؟**

■ لأن فلسفة الفقه علم موضوعه علم الفقه، فهو يُعنى بالطبع بدراسة تاريخ علم الفقه، وملابسات ظهوره، وأدواره وتحولاته. وبصورة عامة لا تستغني فلسفة أي علم عن معرفة تاريخ ذلك العلم.

ولكن إذا تجاوزنا هذا المعنى، نقول: إن الذي يحتاج حاجة ماسة الى معرفة نفسيات العرب في الجاهلية وواقعهم الإقليمي والثقافي والاجتماعي والسياسي والاقتصادي هو الفقيه وليس فيلسوف الفقه. ويمكننا أن نوضح سبب ذلك عبر المثال التالي؛ لنفترض أن شخصاً باسم A ألّف ونشر كتاباً. وأن شخصاً آخر اسمه B قرأ الكتاب بدقة وسجّل آراءه حول أفكار الكتاب على شكل حواشي في جوانب صفحات الكتاب. في هذه الحالة هل يكفي إذا أردنا الاطلاع على آراء B بشكل وافٍ، أن نراجع تعليقاته على حواشي الكتاب فقط، ولا ننظر إطلاقاً الى الأصل الذي كتبه A، ويكون مبررنا في هذا أننا لو أردنا معرفة آراء A فسنراجع أصل الكتاب، لكننا لا نريد ذلك وإنما نروم فقط معرفة أفكار B، وأفكاره ليست سوى تلك التي دوّنها في الحواشي. هل هذا استدلال صحيح يا ترى؟ لا، بكل تأكيد؛ لأن ما ورد في حواشي الكتاب لا تفهم إلا بمراجعة أصل الكتاب. فكل ما في التعليقات من إثبات ونفي وتأييد ورفض وجرح وتعديل وإشكالات وتصحيحات، معطوف على ما جاء في أصل الكتاب. فكيف يمكن عدم قراءة الكتاب، وإدراك مرامي تلك الإشكالات والنظرات الواردة في الحواشي؟

باعتقادي أن جميع أو غالبية الأوامر والنواهي الواردة في القرآن الكريم والأحاديث

الشريفة معطوفة على الواقع الاقليمي والثقافي والاجتماعي والسياسي والاقتصادي للمجتمع العربي في عصر الجاهلية وزمن صدر الاسلام. والفقيه الذي يكتفي بمراجعة نصوص القرآن والروايات لاكتشاف مجموعة الأوامر والنواهي الاسلامية، ولا يُعنى بأحوال المجتمع العربي زمن نزول الآيات القرآنية وصدور أحاديث المعصومين عليهم السلام هو تماماً كالذي في مثالنا يريد باقتصاره على قراءة حواشي B معرفة آرائه ومقاصده.

إن العبارات والقضايا الموجودة في نص القرآن والحديث، وخصوصاً تلك التي تحدد واجبات المسلمين، ولا تروي الواقع، هي بلا شك متسقة عضوياً مع واقع المجتمع العربي آنذاك، لذلك لا يمكن أن تفهم إلاّ حينما توضع في أرضيتها ونسيجها (context) الأصلي، ولا تُجتزأ من ذلك الأصل. ولهذا يرى مفسرو القرآن الكريم أهمية بالغة لشأن نزول الآيات في وعي مراد القرآن. ولكن للأسف الشديد لا يهتم فقهاؤنا بهذه الدراسات، فبدل أن يصب الفقهاء اهتمامهم على اكتساب خبرات عميقة بالنسيج الجغرافي والثقافي والاجتماعي والسياسي والاقتصادي لزمن نزول الآيات وصدور الروايات، يركزون جل اهتمامهم وطاقاتهم في التدقيق الزائد في بناء الآيات والروايات ومفرداتها.

□ **هل فلسفة الفقه علم وصفي (Descriptive) أم توجيهي معياري (prescriptive) أم وصفي وتوجيهي في ذات الحال؟**

■ لفلسفة الفقه جانب وصفي، وآخر وصائي. وواضح أن توصيات فلسفة الفقه ليست توصيات قيمية، وإنما توصيات توجيهية، فهي ليست من سنخ التوصيات الأخلاقية مثلاً، وإنما تشبه التوجيهات المنطقية. فحينما يقول المنطق الصوري: "في القياس يجب أن تكون هناك ثلاثة حدود، وليس أربعة حدود" فانه يوصينا بشيء، ويدلنا على الأسلوب الصحيح في الاستدلال القياسي. ولذلك فالذي يريد الإتيان بدليل مغالطاتي، غير ملزم بمراعاة هذه التوصية. وفلسفة الفقه لها توصياتها بعض الأحيان، لكن ذلك يحصل فقط باتجاه أن يكون الاستدلال الفقهي صحيحاً.

□ **ماهي الآثار والفوائد المترتبة على فلسفة الفقه؟ وما هي الغاية منها؟**

■ الغاية من فلسفة الفقه أمران: توضيح المبادئ التصورية لعلم الفقه، وإثبات مبادئه التصديقية.

وربما كانت أهم الآثار والفوائد المترتبة على فلسفة الفقه، التصريح بقبليات علم الفقه التي غالباً ما تكون مضمرة، ومؤثرة بشكل غير مرئي، ونقلها من حيّز الخفاء الى دائرة الضوء والوعي ليطلع عليها المجتهد والمقلّد وطالب العلم. والاطلاع على هذه القبليات ينفع في تهذيب وتعديل علم الفقه، وفي التأشير على نقاط قوة الفقه ونقاط ضعفه، والكشف عن مواطن القوة والضعف في كل واحد من المذاهب الفقهية

الإسلامية، ويعمل كذلك على الحد من النظريات السطحية المتسرّعة لأتباع المذاهب المختلفة. كما أن المعرفة بقبليات الفقه من شأنها المساعدة في تطوير ما أسماه القدماء بـ"علم الخلاف"، وما يسمى اليوم بـ"الفقه المقارن".

□ **ما هي في رأيكم أمّهات المسائل في فلسفة الفقه؟**

■ أعتقد أنني أشرت الى لائحة من أبرز مسائل فلسفة الفقه في معرض الإجابة عن الأسئلة السابقة.

□ **ألا يمكن القول على الأقل: إن الفقيه ملزم بتنقيح وتبني جملة من المباني في فلسفة الفقه؟**

■ أعتقد أن فلسفة الفقه ضرورية جداً لكل الفقهاء في مختلف الدرجات والمستويات. وهذا ما لا يختص بفلسفة الفقه. ذلك أنه من غير الممكن التضلّع في علم من العلوم، من دون المعرفة بالمبادئ التصورية لذلك العلم واثبات مبادئه التصديقية.

□ **هل ترون تطور فلسفة الفقه وازدهارها منوطاً بالمعرفة الأوسع بعلوم أخرى؟ وما هي هذه العلوم؟ وهل من ضمنها علم كتابة التاريخ، وعلم المعاني، وفلسفة اللغة؟**

■ ازدهار فلسفة الفقه وتطورها يعتمد على المعرفة ببعض العلوم الأخرى. ومن أهم هذه العلوم فضلاً عما ذكرناه في الجواب عن الأسئلة السابقة ما يلي:

أ — فلسفة اللغة، حيث تتولّى التحليل النظري والعقلي للغة في جميع أبعادها. ومن المسائل التي ترتبط فيها فلسفة اللغة بفلسفة الفقه؛ ما هو معنى "المعنى"؟ وكم هي أنواع المعاني؟ وكيف يُفاد المعنى؟ ماهي اللغة؟ ماهي العلاقة بين اللغة والمعنى؟ كيف تصنع اللغة المعنى؟ ما هي المعاني التي تفيدها الأسماء الخاصة، والألفاظ الجزئية والألفاظ الكلية والأوصاف والتعاريف؟ وما هو الدليل على اشتراك لفظين في معنى واحد؟ بأي أسلوب يصنع التعبير اللغويُّ المعنى؟ أو يؤثر على المعنى؟ ما هو الفرق بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي؟ وما هي المعاني التي تفيدها الاستعارات والتشبيهات والتمثيل، وكيف تفيد هذه المعاني؟ في أي الأحوال يقال: إن معنى الكلام فيه إيهام أو إجمال أو إبهام؟ وللمسائل أعلاه طابع علم معنوي (Semantic).

ما هي العلاقات البنيوية أو القواعدية بين العلامات اللغوية، أي بين الكلمات والعبارات والجمل؟ وبأي أسلوب يمكن ترتيب العلامات اللغوية كي تعطي المعنى المراد؟ وهاتان المسألتان ذواتا طابع نحوي (symtactic).

وبغض النظر عن مداليل العلامات اللغوية ومعانيها، وبصرف النظر عن طريقة ربطها بالعلامات اللغوية الأخرى، ما هي علاقة هذه العلامات بمن يضعونها أو من يفسرونها؟ وكيف يتأثرون بها، وكيف يستعملونها؟ وهذه مسألة ذات طابع وظيفي (pragmatic).

وهل لكل لغة، مثل لغة الدين ولغة الأخلاق ولغة العلم، مميزاتها الخاصة بها؟ وما هي مميزات لغة الدين ولغة الأخلاق؟ ما معنى "مراد المتكلم"؟ وبأية السبل يمكن التعرف على "مراد المتكلم"؟ ولأي أهداف يمكن استخدام اللغة؟ وبأي الأساليب يمكن استعمالها؟ ما هي الأفعال اللغوية؟ وما هو الفرق بين الأفعال اللغوية والاستعمالات اللغوية؟ كم نوعاً من العلامات اللغوية توجد لدينا؟ كيف توضع أو تصنع العلامات اللغوية؟

وهذه مسائل تدرس عادة في "مباحث الألفاظ" في علم الأصول. ولكن يجب الاعتراف بأن ما يُدرس في مباحث الألفاظ في علم الأصول، أمور بسيطة جداً بالنسبة الى ما هو موجود حالياً في فلسفة اللغة والفروع الثلاثة لعلم الدلالات: النحو، وعلم المعاني، وعلم الوظائف. وهذا البسيط القليل في مباحث الألفاظ في علم الأصول بحاجة الى الكثير من التعديل والتكميل.

ب - لأن من أول مهام علم الفقه تفسير النصوص الدينية، فمن الطبيعي أن تكون لفلسفة الفقه صلاتها بالقبليات التفسيرية للفقهاء؛ لذلك ينبغي الإلمام بعلم الهرمنيوطيقا (hermeneutics) الذي يدرس عملية فهم وتفسير النصوص والكتابات عموماً، وبفهم وتفسير النصوص الدينية على وجه الخصوص، والاطلاع على النظريات المختلفة حول التفسير، وتبيان نقاط ضعفها وقوتها، لاسيما حيثيات التأثير الذي تتركه المعارف الأخرى على المعرفة التفسيرية.

ومن المناسب الإشارة الى نقطة في باب التفسير. فان للقرآن الكريم خصيصتين:

الأولى: هي أن عموم المسلمين يعتقدون أن القرآن منزل من قبل الله تعالى لا بمعانيه فحسب، بل وبألفاظه أيضاً.

والثانية: هي أن القرآن مكوّن من مواد متفرقة نزلت بالتدريج طوال 23 عاماً، ثم ترتّبت بترتيب لا يشير أبداً الى ترتيب نزولها.

وبملاحظة هاتين الخصيصتين يطرح سؤالان:

1 ـ هل تستعمل للقرآن ذات علوم الدلالات والأساليب التفسيرية التي تستعمل للنصوص الأخرى التي يضعها البشر، وتترتّب موادها بحسب زمان كتابتها؟

2 ـ ما هو التأثير الذي يتركه فهم هاتين الخصيصتين، أو تبنّيهما في فهم القرآن وتفسيره؟

ج - المنطق الوظيفي أو المنطق القيمي

(deontic logic): وهو جزء من المنطق يستخدم فيه العقل الاستدلالات العملية.

أي أنه يستعمل لإثبات صحة ما نريد القيام به عملياً. ويتضمن قواعد منطقية خاصة بقضايا التكليف والواجب والإلزامات. ومثال ذلك القاعدة القائلة باستحالة أن يكون العمل لازماً من الناحية الأخلاقية، وممنوعاً في نفس الوقت. ويمكن القول: إن هذا المنطق هو منطق الإنشاءات (الأوامر والدساتير) خلافاً للمنطق القياسي والمنطق الاستقرائي الذي يعد منطق الإخبارات. وما يبحث في هذا المنطق اليوم بمثابة مباحث "الملازمات العقلية" عند علماء الأصول المسلمين.

د - فلسفة الدين:

وهي جزء من الفلسفة تبحث في موضوعات الدين وقضاياه، بحثاً عقلياً بعيداً عن أي اعتبار غير عقلي. وحاجة فلسفة الفقه الى فلسفة الدين واضحة وغنية عن التكرار. ولكن يمكن الادعاء أن هذه الحاجة تتضاعف في مساحات معينة من فلسفة الدين وهي؛ تعريف الدين، أنواع التصورات عن الباري، تعاريف الباري، صفات الله، الأدلة على وجود الله وتنوعها وقيمة كل واحد منها، معاني الإيمان والعقل والوحي والتعبد والعلاقات المتبادلة بين هذه المقولات. معنى اللغة الدينية واستعمالاتها، خلود الإنسان، منشأ وضمانة تنفيذ النظام الأخلاقي في الفكر الديني، العلاقة بين الدين والدولة، والطابع الأخلاقي لنظام الوجود.

هـ ـ بما أن الكثير من قبليات الفقه، قبليات تتعلق بالإنسان، لذلك ينبغي على فلسفة الفقه الاستقاء من مجمل العلوم الإنسانية، بما في ذلك علم النفس وعلم الاجتماع، وبذلك تستطيع تقييم صحة وسقم القبليات الإنسانية لعلم الفقه.

الفصل السابع والعشرون

علم الكلام: المفهوم - المجال - المسار

□ **ما هو التعريف الصحيح الذي تقترحونه لـ (علم الكلام)؟ وهل لهذا العلم هوية مستقلة خاصة متمايزة عن الفلسفة؟ وإذا كان الجواب إيجابيا، فما هي العلاقة بين علم الكلام والفلسفة؟**

■ قد لا نجانب الصحة إذا عرّفنا علم الكلام بأنه العلم الذي يُسعى فيه بأسلوب ممنهج، لتقديم منظومة (systematic) متماسكة لتفسير وتبرير القضايا المطروحة في النصوص المقدسة لدين أو مذهب معين، وما تستلزمه تلك القضايا من افتراضات ومسائل منطقية.

وقد تكون بعض المصطلحات الواردة في التعريف بحاجة الى إيضاح، وهنا سنوضح المراد من ثلاثة مصطلحات فقط هي: "تقديم المنظومة"، و"التفسير" و"التبرير". فالمقصود بتقديم منظومة بالقضايا الدينية والمذهبية، هو أن نجمعها على أساس مبدأ أو تصميم أو شاكلة أو أسلوب منطقي عقلاني، بحيث تشكل نظاماً، تكتسب فيه كل قضية مكانها الخاص بحسب أهميتها، أو بحسب حاجتها الى باقي القضايا أو حاجة باقي القضايا إليها.

والمراد بالتفسير توضيح معنى القضية، وتحديد قصد القائل منها. ولاشك أن إنجاز هذه المهمة لا يقتصر على توضيح معاني المفردات والأجزاء المكوّنة للقضية، وتبيان المعنى النحوي للقضية، بل فضلا عن ذلك، يحتاج الى الاهتمام بأمور من قبيل؛ شخصية وميول القائل، السياق والمقام الذي قيلت فيه القضية، التأكيد الذي قد تختص به بعض أجزاء القضية، وما يفرزه التصريح بالقضية من مشاعر وحالات وعواطف في المجتمع (كالطلب أو الأمر والنهي، والوعد والوعيد، والاقتراح والتوصية، والتصحيح، والمدح والذم، و... الخ).

والمقصود بتبرير القضايا الدينية هو المعنى الايجابي للكلمة، أي الدفاع عن صدقها ومعقوليتها بطريقة استدلالية. وبالطبع فإن الدفاع عن "صدق" القضايا والمعطيات الدينية، الذي كان يعتبر عند قدماء المتكلمين الغاية القصوى من علم الكلام، يختلف اختلافا كبيراً عن الدفاع عن "معقولية" هذه القضايا، الأمر الذي يميل إليه المتكلمون الجدد. لكن كِلا الفريقين يشتركان في التدليل على أن الاعتقاد بالقضايا والمعطيات الدينية مما يقبله العقل وترضاه الأخلاق.

ووفق هذا التعريف، يكتسب علم الكلام هوية متمايزة ومستقلة تماماً عن الفلسفة، سواء قصدنا بالفلسفة السعي النظري والعقلي باتجاه تقديم رؤية ومنظومة فكرية تشمل كل قضـايا العالم، أو قصـدنا بها الجهد المبذول لوصـف كنه الواقع وحقيقته، أو أردنا بها البحث النقدي في الفرضيات المعرفية المختلفة. فالواضح أن علم الكلام والفلسفة يختلفان عن بعضهما، من حيث الموضوع، ومن حيث المنهجية، ومن حيث الغاية.

ومع ذلك فإن ثمة علاقة وتعاطٍ بين العلمين، فبإمكان الفلسـفة أن تترك تأثيراتها على علم الكلام، من ناحية تقديم منظومة فكرية للقضايا الدينية، ومن ناحية تفسير تلك القضايا، أو من حيث تبريرها وعقلنتها. كما أن حركة تطور الفلسفة وتحولاتها وضعت نصب عين الإنسان أسئلة جديدة، وقدمت أجابات اخرى عن الأسئلة الماضية. الأسئلة الجديدة بامكانها إثارة المتكلم كي يراجع النصـوص الدينية التي بين يديه في محاولة للإجابة عنها. ومجموعة الأجوبة التي يعتقد المتكلم أن النصـوص الدينية تقدمها على هذه التساؤلات، يمكن أن تمنح القضايا الدينية نظاما جديداً. فحينما رتّب المتكلمون القدامى قضايا الدين في نظام معين، بحيث تكون بدايته التوحيد، ووسطه النبوة، ونهايته المعاد، فعلوا ذلك على أساس الأسئلة التي دارت في خلدهم، وبحثوا عن إجاباتها في النصوص الدينية، وبالتالي استنبطوا النظام الذي نجده اليوم بين أيدينا.

من هنا فحينما تُقلِق المتكلم المعاصـر أسـئلة جديدة، ويعود الى نصـوص الدين لاسـتلهام أجوبتهـا، واقتباس الإجابات، لينظّمهـا في بناء واحد، فمن المحتمل جداً أن لا يستطيع ترتيبها ضمن المنظومة الكلامية التي جاء بها القدماء وهذا ما سيدفعه طبعا لترتيب منظومة جديدة.

كمـا أن الأجوبـة الحديثـة التـي تطرحها الفلسـفة في معرض ردها على الأسـئلة القديمة، قد تترك تأثيرها على علم الكلام. فالإجابات الفلسـفية الحديثة في مجال ما بعد الطبيعة، وفلسفة المعرفة، وفلسفة الدين، وفلسفة الأخلاق، والكثير من المجالات الفلسـفية الأخـرى، تغيّر من تفسـير المتكلم للقضـايا الدينية. فمثلاً قـد يؤمن المتكلم بنظرية فلسـفية معينة حول الروح وكيفية ارتباطها بالبدن، وعلى ضـوئها يقدم تفسـيراً خاصا لقضايا الدين الخاصة بالحياة بعد الموت. وإذا تغيّر رأيه الفلسفي فسيتغير بطبيعة الحال تفسيره للمعطيات الدينية.

وقد تتدخل الطروحات الفلسفية الجديدة في طبيعة الدفاع العقلاني عن العقيدة. فعند الدفاع عن صدق أو معقولية القضايا الدينية، نضطر للاستعانة بقضايا أخرى يؤمن بها المدافع عن العقيدة، ومخاطبوه على السواء. وقد تؤخذ هذه القضايا من الاجابات الفلسـفية الحديثـة التـي يتبنّاهـا الطرف المقابل للمتكلم.. وبذلـك فكل تحوّل أو تغير يطرأ على الآراء الفلسـفية للمخاطبين، يسـتلزم تحوّلا في طبيعة البراهين التي يدافع بها

المتكلم عن عقيدته.

وكذلك يمكن أن يؤثر الكلام في الفلسفة؛ لأن الكلام يطرح بين يدي الفلسفة الكثير من الاشكالات الحديثة، ويحض الفلاسفة على التأمل والتدبر فيها.. وقد تنتهي هذه التأملات بنتيجة يسعد لها المتكلم، أو قد تتمخض عما لا يرتاح إليه.. لكن الكلام عموماً يؤدي الى تفعيل وحيوية الفلسفة.

□ **ما هو السبب في ازدهار وتقدم علم الكلام خلال القرون الاسلامية الأولى؟ وهل مُني هذا العلم بالفتور والركود خلال القرون الأخيرة الماضية؟ إذا كان الجواب ايجابياً، فما هي أسباب هذا الفتور؟ هل هي النزعات العقلية والنقلية التي ربما كانت لها تأثيراتها الايجابية أو السلبية في تطوّر علم الكلام؟ وما هي حيثيات هذا التأثير وتفاصيله؟**

■ يمتاز هذا السؤال بطابع تاريخي واضح؛ لذلك فإن الإجابة الدقيقة عنه تستلزم دراسات ومراجعات تاريخية لم يتسنّ لي القيام بها، ولذلك فإن ما سأقوله يبقى الصورة الاولية للإجابة التي قد لا تخلو طبعاً من نواقص واشكالات.

ربما أمكن القول: إن نطفة علم الكلام الإسلامي انعقدت في السنوات الأخيرة من العقد الرابع للقرن الهجري الأول، أثناء حرب صفين ومع ظهور الخوارج. فقد كانت النظرية السياسية للخوارج هي أن الحاكم الاسلامي يجب أن يكون أصلح المسلمين وأتقاهم.. وكانوا يعتقدون أن الذين يسعون جهدهم لتبوّء المناصب العليا، والذين يساندونهم في ذلك، إنما يرتكبون معصية كبيرة. وقد كانت لهذه النظرية في بداياتها صبغة سياسية محضة، لكنها تمخضت عن نتائج ذات أهمية بالغة في تكوين وتطوير الكلام الاسلامي. فقد تضمن موقف الخوارج الشكل الأولي لرأي "القدْريّة"، والقدرية هم طلائع المعتزلة، وقد كان للمعتزلة في القرون الاسلامية الاولى من التأثير والدور العميق الواسع في الديانة الاسلامية بما وضعوه من قضايا واشكاليات مهمة أمام الاسلام، ما لا يمكن إنكاره، حتى إننا قد لا نشطّ إذا قلنا: إنهم خلقوا أزمة حقيقية للإسلام... وإذا لم يستطع الخوارج إرغام الأمة الإسلامية على الإجابة عن تساؤلاتهم، فإن التطورات اللاحقة أرغمتها على ذلك.

في سنة 41 هـ عندما صار معاوية خليفة على المسلمين، وتصدى للمناصب العليا أبناء من كانوا أعدى أعداء النبي محمد صلى الله عليه وآله وسلم، أي الذين لم يكن في سلوكهم شيء يذكر من الصفات الاسلامية الحقيقية، اكتسبت إشكالية الخوارج مصداقية وأهمية أكبر وتوالدت المشكلة تدريجياً لتؤدي بالتالي الى ظهور وتطور علم الكلام في الاسلام.

وعلى كل حال فقد تحولت الخلافات والنزاعات السياسية للمسلمين الى أرضية خصبة نما عليها علم الكلام الاسلامي. ولهذا كانت قضايا الفَرقْ بين الايمان والاسلام،

وماهيـة الاسـلام والكفـر، وأهل النجاة وأهل الهلاك، وحقيقـة الايمان ومراتبه وعلاقته بالعمل، والموقف من المؤمن العاصي، وقضية الخلافة من أهم القضايا التي يبحثها علم الكلام. وحسب تعبير بعض الباحثين في تاريخ الكلام الاسلامي ومنهم جورج قنواتي، فلأن الاسـلام "دين ودولة" – حسـب الفهم التقليدي لـه على أقل تقدير – فليس من المستغرب أن ينبثق علم الكلام فيه، من وسط الصراعات السياسية بين المسلمين.

بيد أن هناك أسبابا أخرى لازدهار علم الكلام في القرون الاسلامية الأولى. وقدكان السـهم الأوفر في ذلك للقرآن الكريم، الذي لم يكن تاريخاً لشـعب الله المختار (كما ينظر اليهود لكتابهم)، ولا هو سـرد لسـيرة وأقوال النبي عيسـى عليه السلام (وذلك ما يقول به النصارى بالنسبة لإنجيلهم) وإنما هو كلام الله للناس.

وأعتقد أن ميزتين لهذا الكتاب السماوي لعبتا دوراً عظيماً فيما نحن بصدده الآن، أي فـي صـناعة علـم الكلام الاسـلامي؛ الأولى دعوة القـرآن وترغيبه وحثه الدائم على التعقل والتفكر والتفقه واكتساب العلم، مما لا نجد لـه نظيراً في الكتب الدينية الأخرى. والثانية عدم اشـتماله على إجابة صـريحة حاسمة لغالبية الاسئلة الكلامية والفلسفية التي واجهها المسـلمون. وهذه الميزة الثانية للقرآن الكريم يمكن أن تكون مسـاحة واسـعة للبحـث والمناقشـة. فهـي التـي لا تجعل من مراجعة القرآن فيصـلاً نهائياً للسـجالات والاختلافات الفكرية والعقائدية عند المسـلمين، وهذا ما يحافظ على سـخونة البحوث والسجالات وازدهارها وتنامي علم الكلام. فلو كان للقرآن الكريم موقف صريح حاسم من كل واحدة من المسـائل والقضـايا في علم الكلام، لما تمكنت كل فرقة ونحلة أن تنسـب رأيها إليه، ولما اسـتمر النقاش والجدل بين المذاهب والفرق زمنا طويلا. ومن انتفاء وارتفاع التالي في هذه القضية الشرطية، يمكن القول بانتفاء وارتفاع المقدم.

وقد كان للاديان السابقة على الاسلام نصيبها في تشكيل علم الكلام ودفع عجلته الى الأمام. وبالطبع فإن السـهم الأوفر كان للأديان التي سـجّلت وجوداً معيناً في شـبه الجزيرة العربية طوال الـ 23 عاماً من نبوّة رسـول الاسـلام صـلى الله عليه وآله وسـلم، وكذلك الأديان التي تعاطت مع الإسـلام والمسـلمين إثر الفتوحات الإسـلامية اللاحقة في الإمبراطوريتين العظميين آنذاك؛ الساسـانية في الشـرق، والبيزنطية في الغرب، فلقد كان للروابط الرسـمية وغير الرسـمية، وعلاقات الصـداقة أو العداء بين المسـلمين من جهة، واليهود والنصـارى والمانوية والمزدكية والزرادشـتية من جهة أخرى، تأثير بالغ في نشوء علم الكلام. ويمكن التماس بصمات هذا التأثير في العديد من أبحاث وقضايا هذا العلم.

والفلسفة اليونانية هي الأخرى كانت ذات دور بارز على هذا الصعيد. فقد كان علماء الكلام المسلمون ينظرون وبدرجات متفاوتة الى الفلسفة اليونانية باعتبارها منظومة

معرفية متجانسة ومتينة، يمكن أن تكون أساساً راسخاً للدفاع عن الدين الاسلامي مقابل سائر الاديان، أو لمساندة منهج كلامي معين ضد المناهج الكلامية الأخرى في الإسلام. ولسنا هنا بصدد البحث في صحة أو خطأ هذه الرؤية للفلسفة اليونانية (مع أنني أرى أنها لم تكن رؤية صائبة). فإذا كانت الفلسفة اليونانية قد قدمت خدمة معينة للاسلام، فقد كلّفت المخدوم كثيراً، وتركت فيه تأثيرات يراها فريق من العلماء والمفكرين المسلمين وغير المسلمين غير إيجابية بشكل من الأشكال.

وفيما يتعلق بالشق الثاني من السؤال، ينبغي القول: إن مفاهيم "الازدهار" و"الركود" و"الانحطاط" حينما تطلق على علم من العلوم، فإنها تفقد وضوحها وتتحول الى مفاهيم غامضة غائمة. وقبل أن نجيب عن السؤال "هل كان العلم الفلاني في الفترة التاريخية الفلانية، يمر بمرحلة ازدهار أم ركود أم انحطاط؟" بل وحتى قبل أن نطرح هذا السؤال، لابد أن نعرف ما هو المقصود من ازدهار العلم، أو ركوده، أو انحطاطه؟

إن تحديد المقصود هنا عملية في غاية الصعوبة، وهي اكثر صعوبة بالنسبة لعلوم خاصة مثل علم الكلام. ومن دون أن أحاول الولوج في هذه العملية الصعبة، أشير الى نقاط معينة تتعلق بهذا القسم عن السؤال والاقسام اللاحقة.. وأعترف مقدما أن هذه النقاط لا تمثل الإجابة الشافية عن السؤال؛ لأنها لم تأتِ كنتيجة لتلك العملية الصعبة المذكورة:

أولاً: إذا كان الهدف من علم الكلام، تقديم منظومة متراصة من القضايا الدينية ومقتضياتها المنطقية، وتفسيرها وتبريرها.. فلابد من التقرير أن علم الكلام لم يبلغ هدفه هذا لحد الآن بأي شكل من الاشكال؛ ولذا لابد له أن يستمر في حياته ويواصل سعيه وحيويته وتفاعلاته.

ثانياً: منذ القرن الثامن الهجري وحتى فترات قريبة لم يُطرح سؤال جديد على علم الكلام الإسلامي، ولم تطرح إجابة جديدة عن سؤال قديم.. وبذلك شهد هذا العلم خلال تلك القرون حالة ركود وسبات. وأتصور أن بالإمكان تعليل هذه الظاهرة بالأسباب التالية:

أ - كانت الأمور تجري يوماً بعد آخر باتجاه سلب حرية التعبير عن الرأي والمعتقد من أتباع الديانات الأخرى في البلاد الإسلامية. وواضح أن طرح الاسئلة الجديدة، أو تقديم إجابات جديدة عن أسئلة قديمة، يستلزم أن يكون للجميع الحق والإذن بالتصريح بعقائدهم. وإذا سلب هذا الحق من البعض، خصوصاً إذا كان هذا البعض ممن يختلف معنا فكرياً وعقائدياً، وهو ما كان يحدث غالباً (السلب)، فلن تظهر أسئلة جديدة ولا أجوبة جديدة.

ولا تعنينا هنا الجوانب الاخلاقية والحقوقية والشرعية والفقهية في سلب حرية

إبداء الرأي أو تحديدها. لكننا نقول: إن الآخر إذا لم يفصح عن عقيدته، بغض النظر عن صحة أو سقم عدم الافصاح هذا، ستترتّب على ذلك الآثار المذكورة.. وهكذا فإن التسامح واللين قبال تعبير الآخرين عن معتقداتهم شرط لازم لتطوّر علم الكلام، سواء أقرّ علم الفقه بهذا التعبير أو رفضه.

ب - إن المفكرين الاسلاميين كانوا يرون الدين الاسلامي ذا علاقة وارتباط وثيق بالفلسفة اليونانية. وما دامت هذه النظرة قائمة، أي مادام المسلمون يهتمون بالفلسفة اليونانية باعتبارها نمطا من التفكير العقلاني، فقد كان علم الكلام يمر بعصره الذهبي، ويشهد الازدهار والتطور المضطرد. ولكن منذ أن أصبح الاهتمام بالفلسفة اليونانية يعني الإقبال على النمط الوحيد من التفكير العقلاني، أي منذ أن تصور المسلمون الفلسفة اليونانية نوعاً من العقلانية لا بديل له ولا نظير، وأخذوا يرفضون للأسف الشديد الآراء المخالفة لآراء افلاطون وارسطو، ولم يلتفتوا أو تجاهلوا عن عمد الاختلافات العميقة بين افلاطون وارسطو، منذ ذلك الحين أصاب علم الكلام الخدر والسبات.

ج - إن ارتباط علم الكلام بالقضايا الواقعية الملموسة في حياة الفرد والمجتمع الإسلامي أخذ يضعف تدريجياً. إن علم الكلام لا يواجه الأسئلة والتشكيكات الجديدة، إلاّ حينما ينزل الى الحياة الواقعية العملية للمجتمع الإسلامي.. لأن الحياة هي التي تتطوّر وتتحول بشكل مستمر، وتنتج بتطوراتها التساؤلات والاستفهامات الجديدة. ثم إن علم الكلام ينمو ويزدهر في وسط ثقافة دينية، يعتقد أصحابها أن الدين للإنسان، وليس الإنسان للدين، وحسب تعبير السيد المسيح عليه السلام فإن "السبت شُرّع للإنسان، وليس الإنسان للسبت". في مثل هذه الثقافة يرى الانسان المتدين طبيعة العلاقة بينه وبين الدين، كالعلاقة بين المريض والطبيب، وليس كعلاقة البستاني بالبستان.. ولأنه كذلك فهو يضع مشكلاته على شكل أسئلة أمام الدين، ويطلب منه الجواب. وفي غمار هذه التساؤلات والإجابات المستمرة ينتعش علم الكلام ويزدهر.

ثالثاً: يبدو من العسير القول: إن النزعة العقلية أو النزعة النقلية كانت لهما تأثيرات سلبية أو إيجابية على علم الكلام. بالطبع هنالك فرق كبير بين متكلم يرى أن الإجابة عن أي سؤال ورفع أية مشكلة، تتوقف بالدرجة الاولى على المعطيات العقلية، أي على مجموعة المعلومات التي نتلقاها من غير الوحي الالهي، أو قد نتلقاها من الوحي الالهي.. وإن لم نحصل هناك على الاجابة الشافية، عندها فقط نرجع الى النصوص الدينية (= نوع من الاعتقاد بالعقل)، وبين متكلم يرى أنه من أجل حل أية مشكلة وتفسير أي غموض، يتحتّم علينا أولا مراجعة النصوص الدينية المقدسة، ولا نستعين بالعقل إلاّ حينما نعجز عن استنباط الحل من النص الديني (= نوع من الاعتقاد بالنقل). والنقطة التي أريد التركيز عليها هي أن الفرق بين هذه النزعة النقلية وتلك النزعة

العقليــة، لا يجعــل منهمــا عوامل لتطوير أو تضــعيف علم الكلام. كما أنه لا شــك في وجود فارق كبير بين عالم كلام يعتبر العقل مجرد وسيلة أو أداة أو أسلوب، يمكن بل يجب استخدامه لمراجعة النصوص الدينية من أجل اكتشاف واستنباط حلول المشكلات والقضــايا المختلفة (= نمط آخر من النقل)، وبين متكلم لا يعتبر العقل مجرد وســيلة أو منهج لاكتشاف واستخراج أجوبة النصوص المقدسة عن الأسئلة البشرية، وإنما يراه مصــدراً مســتقلا تؤخذ عنه أجوبة الكثير من التســاؤلات (= نمط آخر من العقلانية). لكن هذا الفارق أيضا، لا يمثل في حد ذاته مبرراً يجعل النزعة العقلية أو النزعة النقلية سببا من اسباب ازدهار أو تدهور علم الكلام.

وبالتالــي فــإن هنــاك فوارق مهمــة بين متكلم يقــول: إذا كان ثمة تعارض واقعي (وليس ظاهرياً) بين معطيات العقل ومعطيات النصوص الدينية، فينبغي الأخذ بما يقولـه العقــل (= نــوع ثالــث مــن العقلانيــة)، وبين عالــم كلام آخر يذهب إلــى أننا في حال اكتشــاف مثل هذا التعارض، يجب أن نتمســك بما تفيده النصــوص، ونترك معطيات العقل (= نوع ثالث من النزعة النقلية).. وهذا الفارق بدوره لا يهدينا الى أن أحد هاتين النزعتين كانت ســببا في تفعيل أو تخدير علم الكلام. ولا بد من القول: إن النزعتين؛ العقلية (Rationalism) والنقلية (Revelationism) عندما تتعارضان، لا تخرج حالاتهما عن الحالات الثلاث المذكورة.. لكنني أغض النظر هنا عن مزيد من الخوض في هذه المسألة؛ لأن السؤال لا يرتبط بهما كما يبدو.

□ **ما هي علاقة علم الكلام بما يلي: أولاً: تفسير القرآن، وثانياً: علم الحديث، وثالثاً: الاخلاق، ورابعاً: الفقه؟ إلى أي هذه العلوم يحتاج علم الكلام، وما هي العلوم التي تحتاجه؟**

■ يعد تفسير القرآن الكريم وجانب من علم الحديث، خصوصاً ما يتعلق بتحليل الأحاديث وشرحها وفهمها، جزءاً من علم الكلام. ولا شك أن علم الكلام بحاجة إليها. وفي الأجابة عن السؤال الاول قلنا: إن علم الكلام هو السعي الممنهج لتفسير القضايا المطروحة في النصوص الدينية، ولأن هذه النصوص هي في النموذج الاسلامي عبارة عن القرآن الكريم والأحاديث الشريفة، فواضح أن علم الكلام يشمل تفسير القرآن وشرح وفهم الأحاديث.

أمــا الجانــب الآخــر مــن علم الحديث، وهــو المقدم (باعتبار مــا) على الجانب المذكور، والمعني بتمحيص هل الأحاديث التي بين أيدينا حالياً صدرت فعلاً عن النبي الاكرم صلى الله عليه وآله وسلم وباقي الشخصيات الدينية المقدسة أم لا؟ هذا الجانب مــن علــم الحديــث لا يعتبر من علم الكلام، لكنه من العلوم التي يحتاجها علم الكلام، فعلى المتكلم أولا أن يحرز صدور القضية الفلانية على شكل حديث من الشخصيات المقدسة؛ ليمكن اعتبارها قضية دينية، ثم إدراجها ضمن القضايا التي يهتم علم الكلام

بتفسيرها وشرحها ضمن نظامه العقيدي الخاص.

أما علاقة الكلام بالأخلاق والفقه، فإذا اعتبرنا الأخلاق والفقه علمين يهتمان بما يجب وما لا يجب فعله باطنيا وظاهريا من وجهة نظر الدين.. فيمكن القول: إن علم الكلام يحتاجهما، وهما بحاجة الى علم الكلام. وقد ذكرت في مقال سابق أن علم الكلام اليوم يشمل جميع القضايا الموجودة في النصوص المقدسة، سواء تلك التي ترمي الى الواقع أو التي تُعنى بالقيم، وهو بذلك معنيٌّ طبعاً بالقضايا الفقهية والاخلاقية في الدين. فعلى افتراض أن أحكاماً اخلاقية وفقهية كانت حقاً من الأحكام الدينية، سوف يتعين على عالم الكلام الدفاع عنها.. وبهذا فهو يحتاج الى هذين العلمين الذين يثبتان أن ما فيهما من أحكام وتعاليم مستقاة من النصوص الدينية.

ومن ناحية أخرى يحتاج هذان العلمان الى علم الكلام؛ لأن المبادئ الكلامية تؤثر في طبيعة استنباطات الفقيه وعالم الاخلاق من النص. وفي ذلك تفصيل لا تستوعبه هذه الأسطر.

□ **ما هي برأيكم العلوم التي يتعاطى معها علم الكلام، ويتبادل معها التأثير والتأثر؟ (والمراد جميع العلوم البشرية من طبيعية وفلسفية وتاريخية وشهودية و.. الخ).**

■ يبدو أن الكلام يتبادل المنفعة ويتعاطى مع جميع العلوم البشرية سواء كانت تجريبية أو فلسفية أو تاريخية أو شهودية. وقد تختلف طبيعة التعاطي من حالة الى أخرى، فمثلاً كيفية استفادة الكلام من المنطق تتباين كلياً عن كيفية استفادته من سائر العلوم. فما يتضمنه المنطق من تعليمات "يستعمل" في علم الكلام.. في حين ما تتضمنه العلوم الأخرى "يستهلك" في علم الكلام. ومع ذلك يبقى استخدام الكلام للعلوم الانسانية أضعاف استخدامه للعلوم التجريبية الطبيعية.

□ **ما هي أهم القضايا والعناوين الكلامية في الوقت الحاضر (بحسب الأهمية والاولوية)؟**

■ أتصور أن أهم القضايا الكلامية في الوقت الحاضر، بل وفي كل العصور هي العلاقة بين الدين والعقل، أو بين التدين والتعقل، وكيف يمكن للانسان التعقل والتفكر والتأمل والاستدلال من ناحية، والتدين والالتزام بعقائد وتعاليم الدين من ناحية أخرى؟ والفرض الذي يشكل أساس هذه القضية العامة، بحيث إن قوته وضعفه (الفرض) يؤديان على التوالي الى تعقيد أو تسهيل هذه القضية، هو أن العلوم والمعارف البشرية، أي تلك التي تأتينا عن غير طريق الوحي الإلهي تتعارض والعلوم والمعارف الالهية أو ما يمكن تسميته بمعطيات الوحي.

الفصل الثامن والعشرون

التجربة الدينية

من القضايا الكلامية المهمة التي فرضت نفسها على الوسط الثقافي الاسلامي، خصوصاً في الآونة الأخيرة، قضية "التجربة الدينية"، التي يمر بها الكثير من الأفراد بدرجات متفاوتة، وتترتب عليها ظواهر وآثار لها خطرها في الحياة الدينية والدراسات الكلامية. حول هذه القضية أجاب أستاذ الحوزة والجامعة الأستاذ مصطفى ملكيان والدكتور محمد لغنهاوزن عن جملة أسئلة، ضمن إطار ندوة فكرية فيما يلي نصوصها بالكامل:

□ **ما هو تصوركم عن التجربة الدينية، وكيف تفسرونها كظاهرة؟ ومن أي النواحي تبدو هذه الظاهرة تجريبية؟ ومن أي النواحي يمكن أن تكون دينية؟ وما هي علاقة هذه الظاهرة بالتجربة العرفانية؟**

■ "التجربة الدينية" مصطلح يستعمل في حقول الإلهيات، وفلسفة الدين، وعلم نفس الدين، وظاهريات الدين، لثلاثة صنوف من الظواهر على الأقل: الأول نوع من المعرفة المباشرة غير الاستنتاجية، تشبه المعرفة الحسية. معرفة بالله أو بشيء مفارق ومتعالٍ (The Transcendent) أو حالة مطلقة (The Absolute) أو أمر جنائني (TheNuminous). لا يتمخض هذا النوع من المعرفة عن استدلال أو استنباط، وبالتالي فهو ليس معرفة غيبية للباري عزوجل، بل هو معرفة حضورية شهودية. الصنف الثاني نوع من الظواهر النفسية والمعنوية تتجلّى للإنسان عبر تأملاته في ذاته. ويعتبرها المؤمنون والمتدينون حصيلة المعرفة والميل الذاتي الفطري للانسان نحو الله. فالمؤمنون والمتدينون يعتبرون النزعات والطموحات والآمال والتطلعات والشهود الروحانية والمعنوية لدى البشر، وشعور الانسان بالارتباط بشيء غير مرئي، كلها حالات لا تقبل التبيين ولا الإيضاح، إلاّ إذا وافقنا مقولة الفيلسوف الالماني رودولف أويكن Rudolf Euken (١٨٤٦ - ١٩٢٦): "تنشط في داخلنا قدرة فوق الإنسانية تحررنا من الحدود الضيقة لوجودنا وحياتنا الفردية الخاصة، وتنفخ فينا روحاً جديداً وتغيّر من علاقاتنا مع أبناء جلدتنا". الادعاء هو أن هذه الظواهر النفسية والمعنوية لا تقبل التفسير إلاّ بافتراض موجود ما فوق البشر تطلق عليه أسماء متعددة منها "الله"، وهذا هو سر تسمية هذا النوع من الظواهر بـ "التجربة الدينية".

أما الصنف الثالث فهو مشاهدة يد الله وتأثيره المباشر دون وسائط في الحوادث الخارقة والمعاجز والكشوف وكرامات الأولياء واستجابة الدعاء. مثلاً من يُلاحظ اختفاء غدة سرطانية بشكل مفاجئ من جسم ابنه المريض، فكأنّه يشاهد تدخّل الله في شفاء ابنه بعد ما طلب إليه ذلك في الدعاء.

هذه الصنوف أو الأنواع الثلاثة تسمى تجربة؛ لأن فيها جميعاً معرفة مباشرة ومشاهدة. وكل ما في الأمر أن هذه المعرفة تكون تارةً معرفة بالله ذاته (النوع الأول)، وتارةً بالظواهر النفسية والروحانية (النوع الثاني)، وتارةً ثالثة بالتأثير المباشر لله في بعض الحوادث (النوع الثالث).

أمّا صفة "الدينية" الملحقة بهذه التجارب فمردّها – حسب الادعاء – الى كونها تشهد بالصحة لبعض القضايا الواردة في النصوص المقدسة للأديان المختلفة.

وأما حول علاقة التجربة الدينية بالتجربة العرفانية، فما من شك أن النوع الثاني والثالث من التجارب الدينية ليست من سنخ التجربة العرفانية، بمعنى أن أحداً لم يسمّ هذين النوعين من التجربة الدينية تجربة عرفانية. وبخصوص علاقة النوع الأول من التجربة الدينية بالتجربة العرفانية فقد قيل وكتب الكثير، وبرزت الى السطح اختلافات عديدة في وجهات النظر. هذه الاختلافات كانت غالباً وليدة الاشتراك اللفظي لمصطلح "التجربة العرفانية". وبدون أن نسرد المعاني المختلفة لمصطلح "التجربة العرفانية" أو ندرس علاقة المصاديق المتنوعة للتجربة العرفانية بالنوع الأول من التجربة الدينية، يمكننا القول: إن أصحاب بعض التجارب يشعرون أنهم جربوا الله الواحد الذي تطرحه معظم الأديان والمذاهب (خصوصاً الأديان الغربية أو الابراهيمية) وأن ذلك الإله كان شيئاً غير ذواتهم. وفي تجارب أخرى يشعر صاحب التجربة أنه جرّب وحدة كل الأشياء وغياب أي نوع من الغيريّة والتمايز بين الاشياء، حتى بينه وبين الله. الجميع سمّى القسم الثاني تجارب عرفانية، أما القسم الأول فيسميها البعض تجارب دينية، والبعض الآخر تجارب عرفانية. بعبارة أخرى يسمّي بعض الباحثين تجربة الشيء الواحد (أي الله) تجربة دينية، وتجربة وحدة الأشياء تجربةً عرفانية. والبعض الآخر يسمي كلا التجربتين تجربة عرفانية. وهناك من يستخدم اصطلاح التجربة الدينية بمعنىً عام يشمل التجربة العرفانية. والنتيجة هي أن التجارب التكثرية تختلف عن التجارب الوجودية، سواء أطلقنا على المجموعة الأولى صفة "دينية" أو سمينا الثانية "عرفانية" أو سمّينا كلا المجموعتين "عرفانية" أو "دينية".

☐ **ما هي علاقة التجربة الدينية بالدين المصوغ عبر التاريخ على شكل مؤسسات ونظم اجتماعية معقدة؟**

■ ما من شك أن كل دين لـه مؤسساته وتاريخه، بدأ أول مرة بتجربة أو تجارب دينية لشخص هو عادةً مؤسس ذلك الدين. وبهذا يمكن اعتبار التجربة الدينية أصل وبذرة الدينٍ المؤسساتي التاريخي.

□ **هل ترتبط التجربة الدينية بالدين الشخصـي، وهل تعد منطلقاً ومبدأً للدين الشخصـي أم غايةً له، أم كلاهما معاً، أم أنها ليست أياً منهما؟**

■ إذا لم نأخذ "الدين الشخصي" بمعنى مجرد الانتساب لدين معين، وهو طبعاً انتساب لا إرادي لأمر تاريخي، وإنما فهمناه بمعنى الالتزام الارادي الواعي بأحكام وتعاليم ديانة معينة على المستويين النظري والعملي، عندها نستطيع القول: إن التجربة الدينية من النوع الأول (من بين الأنواع الثلاثة الواردة في جواب السؤال الأول) يمكنها أن تكون غاية الدين الشخصي. لاحظوا أنني قلت "يمكنها" ولم أقل "يجب" أي ليست المسألة ضرورية، وإنما قد تكون التجربة الدينية غاية الدين الشخصي. وأنا أستعمل الغاية هنا بالمعنيين الممكنين للكلمة؛ بمعنى الهدف وبمعنى النتيجة. ومن الواضح أن هذين المعنيين مختلفان عن بعضهما. فالهدف هو الشيء الذي يتوخّاه الفاعل من فعله ويطلبه أو يأمل أن يصل إليه، سواء وصل إليه فعلاً أم لم يصل. أما النتيجة فهي ما يصل إليه الفاعل بفعله سواء طلبها أو لم يطلبها. بتعبير آخر الهدف شيء مطلوب يريده الفاعل قبل إقدامه على الفعل سواء أدركه فيما بعد أم لا. والنتيجة محصلة ونهائية للفعل سواء أريدت قبل بلوغها أم لا (والنجاح في الفعل ليس سوى انطباق الهدف على النتيجة). ما أريد قوله هو أن التزام الشخص نظرياً وعملياً بدين خاص قد يكون بهدف حصول تجربة دينية من النوع الأول. ومن الممكن أن تكون نتيجة الالتزام النظري والعملي بدين معين حصول التجربة الدينية (النوع الأول). ولا ضرورة في الأمر في كلا الحالتين. ليس من المستحيل أن تكون التجربة الدينية من النوع الأول منطلقاً وبدايةً لدين شخصي. وربما أمكن الزعم أن هذه كانت حالة بعض مؤسسي الأديان والمذاهب.

تجارب النوع الثاني والثالث أيضـاً يمكنها أن تكون منطلقاً للأديان الشخصـية. أمـا أن تكـون غايـة، فيجـب القول: إن النوع الثاني من التجربة الدينية قد يكون نتيجة الدين الشخصـي، لكنه لا يكون هدفاً له. والتجربة الدينية من النوع الثالث بمقدورها أن تكون نتيجة للدين الشخصي وهدفاً لـه على السواء.

□ **كيف تنظرون للوشائج الممكنة بين التجربة الدينية والإيمان؟**

■ هذا سؤال يرتبط تمام الارتباط بما نقصده من "الايمان". والواقع ان مفردة "الايمان" ومترادفاتها في اللغات المختلفة وكذلك المفردات القريبة المعنى منها ذات دلالات متنوعة ومتباينة جداً في السنن الدينية المختلفة كالإسلام والمسيحية والأديان الرومية والأديان اليونانية، والديانة البوذية والهندوسية. وحتى في نطاق الديانة الواحدة هناك

أنساق مختلفة لفهم ظاهرة الايمان. لهذا السبب تتعدد أيضاً وجهات النظر بخصوص متعلّق الايمان وموضوعه، فالبعض يرى متعلق الايمان القضايا والأحكام، والبعض يراه الإنسان والبشرية، والبعض يقرر أن متعلق الايمان الموجودات اللاإنسانية، والبعض يراه القيم. فكيف يمكن الإجابة بسرعة وسهولة عن سؤال يشمل بين دفتيه كل هذه المعاني والمفاهيم والنظريات؟ ومع هذا من المناسب الإشارة الى بعض النقاط بشكل إجمالي.

إذا أخذنا الايمان بمعنى التصديق القلبي – أو القبول – بجملة عقائد قطعية (وهذا هو الرأي السائد في الكلام الاسلامي) ولم نلاحظ مصدر هذا التصديق – أو القبول – نستطيع عندها أن يكون لنا إيماننا المبتني على التعبّد بشخص معين (كالتعبّد بمؤسس الدين مثلاً) وهو ما يسمى "الايمان في التقليد"، ويمكن أيضاً أن يكون لنا إيماننا المبتني على العلم، أي على التصديق بعقيدة ثبتت صحتها "الايمان في العلم"، وكذلك يمكن أن يكون لنا إيماننا المستند الى الشهود والرؤية الباطنية أو الكشف والشهود العرفاني "الايمان في العيان". إذا فهمنا الايمان بهذا المعنى الواسع، أمكن القول: إن جميع الأنواع الثلاثة من التجربة الدينية بمقدورها أن تكون مصدراً للايمان. أي أن الشخص الذي يمر بإحدى هذه الأنواع الثلاثة من التجربة الدينية بمستطاعه عبر أدواته المنطقية أو السايكولوجية أن يبلغ حالة من تصديق – أو قبول – بعض العقائد الدينية. وفي هذه الحالة تكون التجربة الدينية علّة التصديق – أو القبول – بجملة من المعتقدات الدينية. هذا بالرغم من أن التجربة الدينية شيء والايمان شيء آخر.

أما إذا نظرنا للايمان بمعنى الاعتقاد الأوسع من الشواهد الموجودة. أي الاعتقاد الذي لم يقم الدليل على صدقه، سواء كان صادقاً في الواقع أم غير صادق، في هذه الحالة يمكن القول: إن التجربة الدينية من النوع الأول على الأقل، تبدِّل الايمان علماً (أي عقيدةً صادقةً مبرهنةً) بالنسبة لصاحب التجربة ذاته. وبتعبير أبسط؛ إذا آمن الإنسان بالله كان صاحب تجربة دينية من النوع الأول. وعندها يتحول ايمانه بالله إلى علم بالله. بمعنى أنه يرتقي الى مرتبة أسمى في الاعتبارات المعرفية، فاعتقاده بالله بعد الآن ليس اعتقاداً أوسع من الشواهد الموجودة، وإنما هو اعتقاد يتناسب والشواهد الموجودة (بالطبع، هناك من بين فلاسفة الدين من ينكر هذا؛ لأنهم ينكرون الحجية المعرفية لتجربة الله، أو حتى كامثال ميلز T.R.Miles في كتاب Religious Experience يرفضون أن يكون لعبارة "تجربة الله" معنى محصّل) من هذه الزاوية فإن التجربة الدينية غير الايمان. وإذا حصلت ارتقت بالإيمان الى درجة العلم وهو شأن معرفي أسمى.

أما إذا اعتبرنا الايمان من سنخ الاعتماد والتوكل، أي أخذناه بصفته حالة إرادية وليس معرفية. وبتعبير ثان إنْ لم نعتبره تصديقاً لحقيقة ما، وإنما تسليماً لحقيقة مصدَّقة، عندها يمكن القول: إن كل أنواع التجارب الدينية يمكن أن تكون عللاً لحصول الإيمان.

□ **ما هي في رأيكم العوامل المساعدة على حصول التجربة الدينية؟ وما هي الموانع التي تحول دون وقوعها أو استمرارها؟**

■ الإجابة عن هذا السؤال من اختصاص علماء نفس الدين، لكن الواقع أن علم نفس الدين هو الآخر لم يستطع لحد الآن تحديد عوامل وقوع أو عدم وقوع النوع الأول من التجربة الدينية بشكل حاسم. طبعاً تذكر في علم نفس الدين بعض العوامل التي قد تيسّر حصول التجربة الدينية، ويشار الى بعض الأعمال الخاصة المؤثرة في تكوين التجربة الدينية. بيد أن علماء نفس الدين يعترفون أن التجربة الدينية من النوع الأول ما تزال غير خاضعة للمطالعات والاختبارات العلمية والتجريبية. ورغم هذا ربما أمكن القول: إن طائفة من الكلام النفسي والسلوكي والشخصي له قابلية أكثر لتحقيق التجربة الدينية. مثلاً المنتمون للصنف النفسي "انفعالي – انطوائي" لهم قابلية اكبر على التجارب الدينية من الصنوف النفسية الثلاثة الأخرى "انفعالي – انفتاحي" و"فاعلي – انطوائي" و"فاعلي – انفتاحي". هؤلاء تقريباً هم الجديرون حسب علم الأصناف الهندوسي ب– "راجا يوغا" (Raja yoga). طبعاً لابد أن يسلك هؤلاء طرقاً عملية معينة يسمّيها الرهبان المسيحيون "طريق التذكرة" وتسمّيها الأديان الشرقية باسماء من قبيل "التوجه" و"التذكّر". من هذه الطرق أن يسعوا دائماً الى حفظ وعيهم بارتباطهم بالله، أو حفظ وعيهم بواجبهم تجاه الله. ويمكن لأجل ذلك استخدام أذكار أو أوراد أو أدعية قصيرة، أو يمكن الالتحاق بمجموعة من الناس تحمل نفس همومهم ليكونوا مشجعين ومشوقين لهم على مواصلة هذا الوعي. الطريقة الأخرى هي التمتع اكثر ما يمكن بوعي "خالص"، بمعنى المحافظة على الذهن هادئاً خالياً فارغاً من أي محتوى. والطريقة الأخرى التوفر على معرفة واسعة بالكثير من الوقائع الداخلية والخارجية والأنفسية والآفاقية. ومع كل هذا فإن توفر الصنف النفسي المطلوب والطرق العملية المساعدة، لا يشكل سوى شرطاً لازماً من شروط التجربة الدينية، أي أن ما ذكرناه لا يكفي بمفرده لحصول التجارب الدينية.

أما أبرز موانع التجربة الدينية فهو في تقديري العامل العقيدي والمعرفي، وهو العلموية (Scientism)، أي الاعتقاد برؤية كونية مستحصلة من العلوم التجريبية بطريقة نفسية خاطئة، لا بطريقة منطقية. إن العلموية بتشكيكها في إمكانية حصول التجربة الدينية أو في قيمتها وحجيّتها المعرفية تقتل في الانسان جميع التمهيدات المعرفية والعاطفية والارادية اللازمة للسعي والمثابرة صوب التجربة الدينية.

□ **هل توافقون القول بأن الانسان الحداثي (Modern) أقل قابلية على خوض تجارب دينية من الانسان التقليدي؟ وما هو السبب؟**

■ أجل، يبدو الانسان الحداثي ذا تجارب دينية أقل مقارنة بالانسان التقليدي أو ما قبل الحداثي. والسبب في رأيي هو هذه العلموية التي أشرت إليها في جواب السؤال السابق.

□ **هل للخصوصيات العقيدية والعاطفية والإرادية لصاحب التجربة الدينية تأثيراتها في اصل التجربة الدينية، أم في تفسيرها وتأويلها، أم في كليهما، أم ليس لها تأثير في أيٍّ منهما؟**

■ يبدو أن أصل وقوع التجارب الدينية من النوع الثالث خاضع تماماً ومتأثر ومعلول للخصائص العقيدية والعاطفية والإرادية لصاحب التجربة. ولعل السر في أن إختفاءً مفاجئاً لغدة سرطانية يبعث شعوراً بالحضور الإلهي واليد الربانية لدى بعض الناس، ولا يؤدي لمثل هذا الشعور عند آخرين، يكمن في التفاوت بين الخصائص العقيدية والعاطفية والإرادية من شخص لآخر. طبعاً في نطاق النوع الثالث من التجارب الدينية إذا كان المراد من اصل التجربة الدينية عملية اختفاء الغدة السرطانية ذاتها، وليس رؤية اليد الإلهية في هذا الاختفاء، فأنا لا أجد إجابةً عن السؤال، أي لا استطيع القول تحت تأثير أية عوامل تختفي الغدة السرطانية بشكل مفاجئ، وهل الطبيعة العقائدية والعاطفية والإرادية لصاحب الغدّة المختفية أو الباقية ذات تأثير في هذا الاختفاء أو البقاء أم لا؟ لكنني شخصياً أعتقد أن هذه الخصائص لها تاثيرها في ذلك، إلاّ إنني غير جازم في هذا الاعتقاد.

وأما التجارب الدينية من النوع الثاني فأصل ظهور الظواهر النفسية والمعنوية المومى إليها في إجابة السؤال الأول قد لا تكون ذات صلة وطيدة بالخصائص العقيدية والعاطفية والإرادية للشخص الذي تنكشف له هذه الظواهر. ثم إن جميع البشر يجدون في أنفسهم هذه الظواهر بنسب متفاوتة، أما تفاسير هذه الظواهر فإنها بلا ريب متأثرة بالخصائص الشخصية للمفسر.

ولكن يبدو أن النوع الأول من التجارب الدينية هو المقصود في السؤال في هذا المضمار، يجب القول كما ألمحنا في جواب السؤال الخامس أن الخصائص العقيدية والعاطفية والإرادية لصاحب التجربة تتدخل إجمالاً (ولو كشرط لازم لا كاف) في صياغة التجربة الدينية. وإذا كان القصد من "أصل التجربة الدينية" وقوعها، كان الجواب إيجابياً. وإذا كان المراد من "أصل التجربة الدينية" محتواها ومضمونها في مقابل تفسيرها وتأويلها (وأنا على يقين تقريباً أن هذا هو المقصود) فينبغي القول أنني لا أمتلك جواباً قاطعاً، أي أنني لا أدري لحد الآن هل للخصوصيات العقائدية والعاطفية والارادية لصاحب التجربة تأثيرها في النتائج المباشرة (والعديمة الواسطة وغير المفسّرة) التي توصل إليها أم لا؟ وبخصوص تفسير التجربة الدينية فإنه يخضع بكل وضوح لخصائص المفسر. فكما أكد ما بعد الحداثيين (post – modernists) والبراغماتيين الجدد (neo-pragmatists) لا مفرَّ من التفسير إطلاقاً، والتفسير لا يمكنه الانفصال عن معتقدات المفسر وتطلعاته.

□ **هل تنطوي التجربة الدينية على قيمة وحجّية معرفية؟**

■ لا يخلو هذا السؤال من غموض، ولدفع الغموض نعيد صياغته بالقول: هل للقناعة

الناجمة عن التجربة الدينية قيمة وحجيّة معرفية؟ ومعنى هذا السؤال هو: هل يعتبر علماء المعرفة القناعة الحاصلة من التجربة الدينية معرفةً أم علماً، أم أنها مجرد قناعة؟ ولأن علماء المعرفة يعرّفون المعرفة أو العلم بأنه "القناعة الصادقة المبرهنة" (بغض النظر عن الخلافات فيما بينهم حول هذا الموضوع) لذا يمكن إحالة السؤال المطروح الى السؤال: هل يرى علماء المعرفة أن القناعة المستخصلة من التجربة الدينية تتسم ب- "الصدق" و"البرهنة" أم لا؟ الإجابة هنا تتوقف بشكل أساسي على مقومات كون القناعة مبرهنة. صحيح أن الرؤية التقليدية ترى البرهنة شرطاً لازماً لا كافياً للمعرفة أو العلم، وتأخذها بمعنى كفاية الأدلة والشواهد التي يمتلكها الشخص لقناعاته، إلاّ أن أصحاب هذه الرؤية يذهبون مذاهب شتّى في البرهنة على القناعة، أو هم يتوزّعون على أقل تقدير إلى فريقين رئيسيين؛ التأسيسيين (Foundationalists) والترابطيين (Coherentists). ناهيك عن وجود التوثيقيين (Reliabilists) في مقابل التقليديين، وهم من يرون أن البرهنة بالرغم من كونها شرطاً لازماً للعلم أو المعرفة، لكنهم لا يتعاملون معها بمعنى كفاية الأدلة أو الشواهد.

يعتقد التأسيسيّون أن القناعات التي تعتبر معرفةً أو علماً تنقسم الى قسمين رئيسيين: القناعات الأساسية وهي المبرهنة لوحدها من دون الاعتماد على قناعات أخرى. والقناعات الفوقية أو غير الأساسية التي تُبرهَن ابتناءً على القناعات الأساسية عن طريق سلسلة من الاستنتاجات والاستدلالات المعتبرة. وحسب هذه الرؤية، أتصور أن القناعات المنبثقة عن التجارب الدينية لا تكون مبرهنة إلاّ إذا كانت من القناعات الأساسية للشخص، وإلاّ تعذّر إثباتها والبرهنة عليها بأي استدلال أو استنتاج مهما كان متيناً.

طبقاً لنظرية الترابطيين لا توجد قناعة مبرهنة يمكن أن تكون أساسية، ودرجة برهنتها ترتبط بدرجة ارتباطها بباقي قناعات الشخص. وثمة اختلاف طبعاً حول معنى هذا الترابط. البعض يعتبرونه انسجاماً والبعض يرونه تبييناً وإفصاحاً، والبعض يعدونه حمل شيء على شيء والبعض يأخذونه بمعنى المعقولية النسبية. وبدون أن نخوض في شرح هذه المفاهيم الأربعة، أقول إجمالاً: إنه طبقاً لهذه الرؤية يمكن اعتبار القناعات المنبثقة عن التجارب الدينية مبرهنة بشكل أو بآخر.

ووفقاً لآراء التوثيقيين، فإن القناعة مبرهنة حينما تكون حصيلة عملية أو منهج مجاز، حتى لو لم يفطن صاحب القناعة ذاته للشيء الذي جعل قناعته مبرهنة. وحسب هذه الرؤية أيضاً يمكن أن تكون القناعات المتأتّية عن التجربة الدينية مبرهنة.

والخلاصة: هي أن قيمة وحجية التجربة الدينية من الناحية المعرفية تتوقف تماماً على مذهبنا بخصوص قضية البرهنة المعرفية. وعموماً فإن المنحى الخارجي أو

الانفتاحي (Externalist) والتوثيقية أبرز أنماطه، اشد ميلاً لاعتبار التجارب الدينية ذات قيمة وحجية. بينما المنحى الداخلي أو الانطوائي (Internalist) والتأسيسية والترابطية أشهر صنوفه، أقل نزوعاً صوب الاعتراف بالحجية المعرفية للتجارب الدينية.

□ **هل تفيدنا التجربة الدينية في البرهنة (Justification) المعرفية على القناعات والمعتقدات الدينية؟ وإذا كان الجواب إيجابياً، فبأي شكل من الاشكال؟**

■ ما من شك في أن الشرط اللازم لقدرة التجربة الدينية على برهنة المعتقد الديني هو تمتعها بالقيمة والحجّيّة المعرفية، وهذا موضوع السؤال السابق. لنفترض أن جواب السؤال السابق كان إيجابياً وأن التجربة الدينية لها قيمتها المعرفية. عندها ستكون التجربة الدينية من دعامات المعتقد الديني. ولكن هذا ليس شرطاً كافياً؛ لذلك ما يزال السؤال قائماً: هل بامكان التجربة الدينية أن تلعب دوراً كدعامة معرفية للمعتقدات الدينية؟

النقطة الأولى: التي يجب أن تتجلّى في هذا المقام هي أية تجربة دينية نريد جعلها دعامة معرفية لأي معتقد؟ لا شك أن تجربة دينية من النوع الذي يسميه الفيلسوف الالماني رودولف اوتو (Rudolf Otto) (1869 – 1937) تجربة جنائنية (Numinous experience) لا يمكنها إطلاقاً أن تكون برهاناً للمعتقدات الدينية البوذية. وتجربة وحدة الأشياء لا يمكن أن تتبدّى كدعامة للاعتقاد بإله متشخص شخصي (أو على غرار الانسان Personal).

النقطة الثانية: أي الأشخاص نريد أن نجعل التجربة الدينية دعامة معرفية لمعتقداتهم الدينية، صاحب التجربة ذاته، أم غيره من الأفراد؟ لا شك أن التجربة الدينية إذا كانت دليلاً على المعتقد الديني لصاحب التجربة فإن هذا لا يعني بالضرورة كونها دليلاً على معتقدات الآخرين.

النقطة الثالثة: هل يراد أن يكون النوع الأول من التجارب الدينية سنداً للمعتقدات الدينية، أم النوع الثاني منها أم النوع الثالث؟ وواضح هنا أيضاً ان النوع الأول ذو قابلية اكبر على إسناد وبرهنة المعتقدات الدينية. ثم يليه النوع الثالث، أما النوع الثاني فيأتي في المرتبة الأخيرة.

بإيضاح هذه النقاط نقترب تدريجياً من الإجابة. بعض فلاسفة الدين مثل ميلز يرون أن التجارب الدينية بالرغم من ثبات وقوعها إلاّ أنها لا تبرهن على أي معتقد ديني. وأنا أعتقد أن هذه الآراء مدخولة غير ناهضة، إذ يمكن القول: إن بعض التجارب الدينية يمكنها أن تكون سنداً لبعض المعتقدات الدينية لدى بعض الأفراد. من ناحية أخرى فإن أصحاب التجارب الدينية أنفسهم يؤكدون بكل إصرار أنها تنطوي على علم أو معرفة خاصة بالعالم الواقعي، والمعتقد المنبثق عن هذا العلم أو المعرفة من جملة أوثق القناعات وأقوى المعتقدات التي تبنّوها طوال أعمارهم على الاطلاق. فإذا كان مثل هذا

المعتقد عين قضية من قضايا الدين، كيف يمكن رفض قيمة التجربة الدينية في البرهنة على هذا المعتقد الديني؟ طبعاً هذه القيمة خاصة بصاحب التجربة دون غيره.

من جانب آخر، من لم يكن صاحب تجارب دينية، يمكنه بطريق غير مباشر أو استنتاجي أو استدلالي، الايمان بأن قسماً من التجارب الدينية تمثّل أدلة لبعض القناعات الدينية. وصيغة ذلك كما يلي: ثمة تجارب دينية نقلت ورويت وتواترت رواياتها الى درجة بلغ شيوعها ورواجها حداً يضاهي شيوع التجارب والإدراكات الحسية. وكما يحصل في التجارب والادراكات الحسية تواتر ينفي احتمال تواطئ كل الرواة على الكذب، ففي التجارب الدينية أيضاً لا يبقى احتمال عقلائي على كذب جميع الرواة. وعليه يمكننا حمل روايات هذه التجارب الدينية على الصحة، واعتبارها مطابقة لمعتقدات الرواة وأصحاب التجارب. ولكن مطابقة القول للاعتقاد (الصدق الأخلاقي) شيء، ومطابقة الاعتقاد للواقع (الصدق المنطقي) شيء آخر تماماً، غاية ما أحرزناه لحد الآن مطابقة أقوال مدّعيي التجارب الدينية لمعتقداتهم. فمن اين لنا الوثوق بمطابقة معتقداتهم للواقع؟ هنا إما أن نقرر أن التجارب الدينية من سنخ العلوم الحضورية لا تقبل الخطأ، أو نعتبرها على الأقل في مستوى الادراكات الحسية العادية، فنقرر لها ذات القطع واليقين العيني (Objective) التي نقررها للادراكات الحسية. الأخذ بأي واحد من هذين السبيلين يحتاج الى الدليل طبعاً. فإذا توفر لنا الدليل على صحة أحد السبيلين، وبالتالي أحرزنا الصدق المنطقي لروايات تجارب دينية خاصة، في هذه الحالة إذا تطابقت هذه الروايات مع قضايا دينية معينة كان بمقدورنا الاستنتاج أن تلك الروايات بمثابة سند معرفي لهذه القضايا.

على هذه الشاكلة نجد توماس مرتون (Thomas Merton) يكتب في كتابه "عرفاء الزِن واستاذته" حول كتاب جوليان نورويتشي (Julian of Norwich) اكبر عرفاء بريطانيا: "يجب التأكيد أن كل كتاب هذه السيدة من ألفه الى يائه كتاب آفاقي، رغم أنه بتمامه كتاب شخصي في نفس الوقت. لا يمكن اعتبارها مجرد تقرير مبهج لتجارب أنفسية. إنه وثيقة تدل باسلوب بليغ وفصيح على صحة تعاليم وسنن الكنيسة الكاثوليكية، وشرح وتفسير عرفاني حقيقي منبثق عن المراقبة، لتعاليم المذهب الكاثوليكي الأساسية" (ص 141).

□ **ما هي في رأيكم الآثار التي تتركها التجربة الدينية على شخصية وسلوك صاحبها؟**

■ إذا أردنا تلخيص كل الآثار الايجابية التي تتركها التجربة الدينية – كما يعتقد علماء نفس الدين – على شخصية وسلوك صاحبها في عبارة واحدة قلنا: إن التجربة الدينية تخلق نوعاً من الرضا الباطني العميق جداً لدى صاحب التجربة.

الفصل التاسع والعشرون

هرمنيوطيقا القرآن

□ **ما هي حيثيات الحاجة إلى القرآن في العصر الحاضر؟ البعض يتساءل عن إمكانية الإفادة من القرآن الكريم مع ما يُلاحظ من تفاوت في الظروف والمقتضيات والنظم الحياتية بين عصر التنزيل والعصر الراهن. وهل يمكن لأطروحة "العودة إلى القرآن" أن تكون ذات معنى؟ ما هي تطلعاتنا وتوقعاتنا من القرآن في هذا العصر؟ وهل السؤال "ما هي توقعاتنا من القرآن" سؤال صحيح اساساً؟**

■ لا بأس أن أبدأ الإجابة من السؤال الأخير. يبدو من المعقول جداً السؤال عمّا نترقّبه ونرجوه من هذا الكتاب أو ذاك، فمثل هذا التوقّع مشروع بالنسبة لكل الكتب على إختلافها، بما في ذلك الكتب الدينية، ومنها القرآن الكريم. لا يبدو من السهل الدفاع عن الرأي القائل أن الإنسان قد يراجع كتاباً من دون أن يتوقّع منه شيئاً، ومن دون أن تكون في نفسه حاجة يرجو العثور على ما يسدها في ذلك الكتاب. بعبارة أخرى إذا أردنا أن تكون مراجعاتنا للكتب المختلفة عملية عقلائية فلابدّ أن يكون وراءها هدف معين، إذ من غير المنطقي تصفّح كتاب ومطالعته بدون أي غرض يدفعنا إلى ذلك. الغاية من قراءة أي كتاب الحصول منه على شيء، ما كان ليحصل لدى القارئ بدون مراجعة هذا الكتاب، وهذا ما نسمّيه توقعاتنا من الكتاب.

والقرآن الكريم هو الآخر، لابدّ أن تحدونا إليه حاجات وتطلعات معينة.

لكن هل تلبّى حاجاتنا بعد مراجعة الكتاب؟

هذا ما يتصل أولاً بطبيعة الشخص الذي يراجع الكتاب، وثانياً بتطور الأحوال وتغيّر الظروف عبر الزمان والمكان، الأمر الذي يترك بصماته على عملية الإفادة من الكتاب بشكل أو بآخر. أما بخصوص التحولات الفاصلة بين عصر التنزيل والعصر الحاضر، وهل ستبقي هذه التطورات للقرآن ما ينفعنا به اليوم أيضاً؟ فثمة جوابان لهذا السؤال؛ قبلي وبعدي. الجواب القبلي هو أننا إذا كنّا ذاتيين (essentialist) ومؤمنين بأن كل نوع من أنواع الموجودات في العالم بما فيها الإنسان، له ذات ثابتة لا تتغيّر، عندها سنؤمن أن الذات الإنسانية ثابتة لا تتغير، رغم كل التطورات والصيرورات التاريخية التي مرت بها البشرية، وهذا معناه أن جوانب من الذات الإنسانية لا تقبل التحول والتغيير إطلاقاً، رغم ما يحيط بها من التحولات. وفق هذا التصور يمكن القول

أن كتاباً ظهر قبل خمسة آلاف سنة وكان مفيداً للناس في حينه، يمكن أن يكون اليوم أيضـاً نافعاً وذا فوائد، وقد يبقى مفيداً حتى بعد خمسـة آلاف عام آخر. ولكن إتضـح للباحثين أن هذا الزعم بحاجة إلى مقدمات ينبغي إثباتها، نوجزها فيما يلي:

المقدمة الأولى: أن تكون الذاتية (essentialism) قضية ثابتة منطقياً ومعرفياً، أي يكون لكل نوع من أنواع الموجودات ذات ثابتة لا تتغيّر مع تغيّرات الزمن. والمقدمة الثانية: أن الذات الثابتة تستلزم بالضرورة مقتضيات وحاجات ثابتة. أما المقدمة الثالثة التي يجب البرهنة عليها، فهي أن كتاباً – كالقرآن – يُعنى بالحاجات والمتطلبات الثابتة للذات الإنسانية. وبالتالي لم تتوفر الأدلة لحد الآن على أن كتاباً إذا ظهر في زمن سابق وكان مفيداً في حينه لابدّ أن يكون كذلك في الأزمنة الأخرى.

هذا بخصوص الإجابة القبلية، أما الإجابة البعدية فهي إجابة عن السؤال: ما الذي تجدونه في القرآن مما يمكن أن يُخاطب به الإنسان المعاصر، ويكون مفيداً لـه وملبّياً لتطلعاتـه؟ ومـا هـي تحديداً الآيـات والعبارات القرآنية المتوفرة على معان تتصـل فعلاً بحاجات الإنسان المعاصر، وترسم لها الحلول والمعالجات المجدية؟ هذا السؤال برأيي أصعب من السؤال السابق، وصعوبته لا تتعلق بالقرآن وحسب، بل بكل الكتب الدينية التي من الصـعب التأشير على عبارات فيها والقول بأنها مما يلبّي الحاجات العصـرية. والنتيجة هي أننا لا نمتلك برهاناً عقلياً على أن كتاباً ظهر قبل مليون سنة وكان مجدياً آنذاك، لابدّ وأن ينفعنا في الوقت الحاضر أو بعد مليون سنة.

إذا كان الشـيء ممكـن التحقّـق، فهـذا لا يعني أنه متحقّق فعـلاً، وبتعبير آخر إذا لم يكن الشـيء مسـتحيلاً، فهذا لا يحتّم أنه واقع بالفعل ومتحقّق حالياً، وإنما نحتاج إلـى أدلـة أخـرى تثبـت تحققّه الفعلي. طبعاً لا شـك أن في القرآن آيات تهمُّ الإنسـان المعاصر.

إذا سـلكنا الأسـلوب الظاهـري (literal) الذي يتقيّد بظواهـر الألفاظ ولا يخرج عـن المعانـي الحقيقيـة إلى غيـر الحقيقية، عندها يغدو الكثير ممـا في القرآن غير ذي صـلة بالواقع الراهن، وعلى حد تعبير الانجليز (irrelevant): ان عدم الارتباط بالحال لا يعنـي طبعـاً عـدم الصـحة. ان الكثير مـن الآيات القرآنية إذا حملـت على ظواهرها إنفصمت عراها بالحاضر، أما إذا تعمّقنا في روحها (spirit) وسبرنا أغوار الرسالة التي تحملهـا، فسـنجد أن هـذه الروح لا تـزال مرتبطة بواقعنا ومهتمّة به، وبالتالي سـتبقى للعبارة قيمتها وإسـتعمالاتها. أما إذا صـرفنا النظر عن تلك الروح (spirit) فلن تكون ثمة صلة بين راهننا وبين الآية ﴿ تَبَّتْ يَدَآ أَبِى لَهَبٍ ﴾. في حين لو أدركنا أن خلف ﴿ تَبَّتْ يَدَآ أَبِى لَهَبٍ ﴾ روحاً ورسالة، لا تتأتّى إلاّ بالخروج عن الظاهر والعدول عنه إلى الباطن، نكون قد أضـفينا على النص شـمولاً لكل زمان ومكان، واسـتيعاباً لجميع

الأحوال والمتغيّرات التاريخية. وفي المقابل إذا لم نسمح لأنفسنا بترسم هذا المنهج، نكون قد عزلنا الكثير من الآيات عن واقعنا المعاصر، وهذه حقيقة لا تختص بالقرآن فقط وإنما تسري على كل الكتب الدينية بدرجات متفاوتة. وأؤكد بدرجات متفاوتة، فلو أخذنا الكتاب المقدس للبوذيين مثلاً، وجدنا أن عباراته الخاصة بمكان وزمان معينين نادرة جداً، إلى حد يخال الإنسان أن أياً من هذه العبارات لن تكون irrelevant إلى أبد البشرية. وفي المقابل هناك العهد العتيق المتداخل بالزمان والمكان القديمين (أو هكذا يبدو من التفسير الظاهري على الأقل) إلى درجة يظهر معها عديم الفائدة بالمرة لمن يقرؤه في هذه الأيام. هذا ما يتحفنا به التفسير الظاهري، أما إذا أخذنا بالتفسير الباطني، فستكون ثمة معانٍ عميقة لخروج بني إسرائيل وضياعهم في الصحراء، وقصص إبراهيم، وغيرها من منقولات التوراة، وستظهر لها أبعاد وفوائد أوسع ترتبط يقيناً بظروفنا الراهنة، وتتفاعل معها بما ينفعنا وينير لنا الطريق.

□ **في هذه الحال ستكون علاقتنا بالقرآن في هذا الزمن علاقة هرمنيوطيقية ذات صبغة تفسيرية تأويلية، وليست أبداً من نسق العلاقات النصية، أي لو أردنا الإرتباط بهذا الكتاب الكريم، فلا مناص لنا من التفسير والتأويل. والسؤال: ما هي الامكانيات التفسيرية للقرآن، سواء من حيث مناهج معرفة الدين لدى المسلمين، أو من حيث عبارات القرآن ذاتها؟ في هذا السياق قد تظهر للعيان مشكلات معينة، كالاجتهاد مقابل النص، أو النزعة الباطنية مقابل أصالة الظهور، أو التفسير بالرأي المنهي عنه في الأحاديث.. فهل أُعِدّت العدة لمواجهة هذه المشكلات ضمن مشروع العودة إلى القرآن؟**

■ يمكنني تقسيم السؤال إلى ثلاثة أسئلة: أحدها يقول: هل يتحتّم علينا إنتهاج سبيل هرمنيوطيقي في عودتنا إلى القرآن أم لا؟

إذا أخذنا الهرمنيوطيقا بمعناها الخاص، وهو معنىً مناسب ودقيق جداً، لن يكون أمامنا مفر من إنتهاج المنحى الهرمنيوطيقي، ولإيضاح المعنى الخاص للهرمنيوطيقا، لابدّ من تفكيك ظاهرتين عن بعضهما، أحياناً أواجه حقيقة من حقائق العالم لأتعرّف عليها واكتشف ما يمكنني أن أسجل حولها من القضايا الصادقة، وأحياناً أواجه شيئاً، لا لكي أتعرف عليه ذاته، وإنما لكي يدلني على شيء آخر. هل يمكن معاملة كل الأشياء والظواهر على هذا النحو؟ هذه قضية فيها نقاش، لكن ما لا شك فيه أن بالإمكان التعامل بهذه الطريقة مع الأعمال المكتوبة والملفوظة، وكذلك مع النتاجات الفنية، فمثلاً يمكن النظر لتمثال منحوت من زاوية ما يريد أن يوحيه النحات الينا بانجازه هذا، بل إن البعض ذهب إلى إمكانية النظر لكل موجودات العالم من زاوية دلالتها على غيرها، وربما أمكننا إستخلاص مثل هذا الرأي من القرآن ذاته، فهو يدعونا للتفكّر في كل شيء، وإعتبار جميع الموجودات والظواهر آيات دالة على عظمة الباري.

إن الهرمنيوطيقيين الفلسفيين هم في الواقع أولئك الهرمنيوطيقون الذين لا يقصرون الدلالة على سنخ محدد من ظواهر الوجود، وإنما يرون كل ما في العالم دالاً بشكل أو بآخر على غيره. وإذا مايزنا هاتين الحالتين عن بعضهما، خلصنا إلى التمييز بين ظاهرتي؛ العلم والفهم، فأنا أفهم كتاباتك أو أقوالك، لكنني أعلم بهذا القدح الذي أمامي. العلم مما يُبحث في المعرفة (epistemology)، أما الفهم فيُبحث في الهرمنيوطيقا (hermenuties)، وبذلك تكون الإبيستيمولوجيا والهرمنيوطيقا علمين مقترنين ببعضهما، أحدهما يتصل بدنيا العلم، والثاني بدنيا الفهم. في ضوء هذا المعنى من الهرمنيوطيقا، يمكن النظر للقرآن بمنظار هرمنيوطيقي كأي كتاب آخر، وكأي نص منطوق أو مكتوب. بيد أن للسؤال برأيي جزءا آخر: هل بالإمكان تطبيق هذه النظرة الهرمنيوطيقية على القرآن أيضاً أم لا؟ أو إلى أي مدى يمكن تطبيقها على القرآن.

أعتقد أن كثيراً مما في الهرمنيوطيقا من الميسور تطبيقه على القرآن، إلاّ ان القرآن يختلف عن سواه من الكتب (الدينية وغير الدينية) إختلافين أساسيين: الأول: أن جميع ألفاظ وعبارات القرآن (باعتقاد المسلمين على الأقل) من إنشاء وقول الله تعالى، وهذا ما لم يُزعم لأي كتاب غيره على الإطلاق، ومَن يؤمن بسماوية القرآن يرَ بوناً شاسعاً بينه وبين باقي الكتب.

الثاني: أن الترتيب الحالي لمحتويات القرآن لا يمثِّل ترتيب التنزيل وتسلسله التاريخي. هاتان السمتان تدعوان إلى التريّث في تطبيق قواعد الهرمنيوطيقا على هذا الكتاب، فجميع القواعد الهرمنيوطيقية التي تطبّق على النصوص المكتوبة والمنطوقة، تشترك على الأقل في كونها لا تطبق على نصوص لها الميزتان المذكورتان للقرآن، فالكلام الذي أتحدّث به الآن إذا كُتب على الورق في تسلسله الحقيقي، سيكون أكثر قابلية لتطبيق القواعد الهرمنيوطيقية عليه، مما لو أخذتم مقطع الخمس دقائق الأخيرة وثبّتموها في البداية، وإقتطعتم الدقائق العشر الأولى لتقحموها وسط الكلام، وهكذا تحدثون تقديماً وتأخيراً يمسخ الكلام عن صورته الحقيقية الأولى التي أُلقي بها، ثم تبغون تطبيق الهرمنيوطيقا عليه.

□ **وضع السلف علوما حول الدلالة القطعية للنص، وحجّية الظهور، إلى أي حد تنسجم هذه العلوم والنتائج التي توصلوا إليها مع المنهجية الهرمنيوطيقية؟**

■ الكثير مما سجّله علماء الأصول في مباحث الألفاظ، يرفضه الهرمنيوطيقيون اليوم، وعليه نحتاج إلى إعادة نظر في هذه المسائل، وقد لا تنتهي إعادة النظر إلى نفس النتائج التي خلص إليها الأصوليون، ولا أقول انها تتعارض معها أو تنسفها بالضرورة، ولكن إعادة النظر ممارسة مهمة ونافعة على أية حال.

□ **من الثنائيات المطروحة في الهرمنيوطيقا، ثنائية الفهم والتفسير. هل ينبغي فهم معنى النص بصورة صحيحة دقيقة، أم تفسيره وتأويله بكل حرية وكيفما إتفق؟ وإذا فسرنا القرآن بأدوات هرمنيوطيقية قد يُشكل البعض أننا نفسره برأينا، ونبقى بمنأىً عن الفهم الصحيح لمعاني القرآن، ونكون قد حرمنا من هدايته.**

■ تارةً يُسأل: إلى أي حدّ يمكن تحاشي التفسير بالرأي، أو ما سمّاه الماضون تفسيراً بالرأي؟ وتارة يُسأل: إلى أي حد إجتنب مفكرونا التفسير بالرأي فعلاً؟ السؤال الثاني يتعلق بظاهريات المعرفة الدينية لدى مفكرينا الدينيين، أما فيما يتصل بالسؤال الأول، فإنني حينما أقرأ ما كُتِبَ عن التفسير بالرأي من القرون الماضية ولحد الآن أمايز بين معنيين مختلفين، المعنى الأول أن تكوّن لنفسك رأياً بدون الاستعانة بالنصوص المقدسة أو معطيات الوحي، بل إعتماداً على مواهبك المعرفية وأدواتك الإستدلالية، كإنسان يبحث في ظواهر العالم ويصل إلى نتائج وآراء معينة، ثم حينما يطالع النصوص الدينية يجد أن ما توصل إليه لا ينسجم وما في ظواهر هذه النصوص، ولأجل معالجة هذا التعارض الظاهري، أي لكي يحافظ على دينه من جهة ولا يتخلى عما توصل إليه من القنوات غير الوحيانية من جهة أخرى، سوف يعدل عن الظاهر إلى الباطن ويؤوّل النصوص الدينية، وهذا التأويل يسمّى أحياناً التفسير بالرأي، والواقع أن التفسير بالرأي هنا معناه أن معلوماتي لا تنسجم وظواهر الوحي، ومن أجل أن لا أضحي بأي منهما في سبيل الآخر، وأبقى على ديني وعلى نزعتي العلمية، أغور في النص إلى أعماقه غير المرئية، متجاوزاً ظواهره وطبقاته السطحية. هذا أحد معنيي التفسير بالرأي، وثمة معنى آخر خلاصته أن الإنسان يُسقِط قبلياته (التي لم يأخذها عن النص) على النص، وبإسقاطه هذا يتوصل إلى معانٍ معينة.

فيما يخص المعنى الأول يجب القول أن من الصعوبة بمكان إهمال المعطيات الإنسانية، فلو أردنا التغاضي عما تمدنا به العلوم التجريبية، سواء كانت طبيعية أو إنسانية، وكذلك عن العلوم الفلسفية كالمنطق والرياضيات والعلوم العقلية، وحتى المعارف التاريخية والشهودية، سنواجه مشكلتين أساسيتين:

الأولى: أن إهمالي يجب أن يرافقه إعتقاد بأن هذه العلوم ساقطة عن الاعتبار، ولا قيمة لها في ميدان البحث عن الحقيقة، ومثل هذا السقوط غير محرز طبعاً، ناهيك عن أنه إذا أحرز فإن الله سيكون على حد تعبير ديكارت إلهاً خدّاعاً، لأنه أودعنا جملة قوى إدراكية تقودنا إلى الضلال والخطأ، وهذا على الضد من كون الله لا ينشد سوى الخير والصلاح.

الثانية: إن العلوم التجريبية إذا خسرت قيمتها وصحتها فسيسقط الدين عن حجيته هو الآخر، ذلك أن أحقية الدين والتعاليم الدينية تستفاد بنفس تلك الأدوات، ولا يمكن

إثباتها بطريقة أخرى. وبالتالي لا يمكننا إهمال معطيات العلوم والمعارف التي أصابها البشر، وإذا تصادمت بعض هذه المعطيات فعلاً مع النصوص الدينية فلا مندوحة لنا من العدول عن ظواهر هذه النصوص. وقد إستجاب السلف لمثل هذا العدول، غير أنهم ضيّقوا مجاله بطريقتين لا تصمد أي منهما اليوم للنقد، وهما:

أولاً: قالوا بجواز العدول عن الظواهر عندما تتعارض مع المستقلات العقلية، لذلك ينبغي مثلاً تفسير اليد الإلهية في الآية ﴿يَدُ ٱللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ بالقدرة الإلهية، لأننا لو أخذناها بالمعنى الظاهري تصادمت والمستقلات العقلية.

التضييق الثاني الذي أعمله الماضون هو أنهم قصروا العدول على العقل النظري، بينما نحتاجه اليوم في مجال العقل العملي أيضاً. السلف قالوا أن الشخص إذا صدر عنه رأي يتنافى ظاهرياً مع إستحالة إجتماع النقيضين، لابد من العدول عن ظاهر كلامه إلى معنىً آخر، ولكن ثمة مستقلات للعقل العملي أيضاً، ولعل من أبرز مستقلاته العدالة أو الحرية، وبهذا المعنى أعتقد أن إجتناب التفسير بالرأي لا هو ممكن ولا محبّذ.

لننتقل إلى الشق الثاني من المسألة؛ هل من المعقول أن لا تكون لنا أية قبليات وآراء إلاّ ما نأخذه من النصوص المقدسة؟ وهل يمكن أن نستقي جميع قبلياتنا من النص؟ يبدو أن هذا الرأي أيضاً ليس من الصواب في شيء، فمن المستحيل أن يفرَّغ الإنسان من أفكاره وقبلياته ويستقبل النص بذهنية خالية تماماً. إننا جميعاً نراجع النصوص الدينية بقبليات نزاوج قهراً بينها وبين النصوص، وبهذا المعنى ستكون كل التفاسير تفاسير بالرأي، لأنها تبتني على قبليات لم تُستمد من النصوص ذاتها. إلاّ ان النقطة المهمة التي أود الإشارة إليها هي ضرورة أن لا نعدل عن مناهج التفسير، وحالنا في هذه كحال الفيزياوي الذي يتعيّن عليه إتباع المنهجية المقرّة في عرف علماء الفيزياء، بحيث لو صدر عنه ما يشذ عن نطاق المنهجية المتبعة، فلن يدخل حيّز علم الفيزياء حتى لو كان رأيه في ذاته رأياً صائباً. المفسر أيضاً عليه الإلتزام بالأصول المقرّة في علم التفسير، فإذا عدل عنها أمكن القول أن تفسيره تفسير بالرأي، وهذه ليست بالظاهرة الجديدة ولا ظاهرة مختصة بالقرآن، فكل كتاب نريد شرحه لابدّ أن نتبع في ذلك جملة أصول ثابتة، وإذا كان "التفسير بالرأي" هو الخروج عن هذه الأصول والضوابط كان طبعاً ممارسة خاطئة ينبغي إجتنابها. يبدو أن أصول التفسير لم تكن واضحة للكثير من المثقفين الدينيين، لذلك نراهم يحيدون عنها في كثير من الحالات. القليل من المثقفين الدينيين توفرت لديهم معرفة كافية بأصول علم التفسير وضوابطه، وهذه واحدة من نقاط الضعف الثلاث التي يعاني منها مثقفونا الدينيون اليوم.

النقطة الأولى ترتبط بالحجية المعرفية لظاهرة الوحي، فهل للوحي حقاً حجيته المعرفية؟ ومن أين لنا أن نجزم بأن للوحي حجية معرفية كما للحس حجيته المعرفية إجمالاً، وكما للعقل حجيته، وللشهود حجيته؟ هذه المسألة درست بإسهاب من قبل فلاسفة الدين الغربيين، في نطاق القيمة المعرفية للتجربة الدينية، بينما لم يولها مفكرونا الإسلاميون قدرها الكافي من البحث والدراسة. هذه نقطة ضعف "معرفية" عانى ويعاني منها مثقفونا الدينيون، وهناك إلى جانبها نقطة ضعف "تاريخية"، فحتى لو كان للوحي حجيّته المعرفية، من أين لنا اليقين بأن ما نتصفحه اليوم هو الوحي النازل على النبي صلى الله عليه وآله وسلم فعلاً؟ أي كيف نضمن الحجية التاريخية للقرآن؟ هذه إشكالية تعنى بالتحريف التاريخي للنص زيادة ونقصاناً، وبالتغييرات الناجمة عن تبديل الخط القرآني من الكوفي إلى العربي. إن السلف قلّما ركّزوا على هذه المشكلة الأخيرة، ولم يهتموا بعملية تبديل الخط القرآني من الكوفي إلى العربي، وما قد تخلّلت هذه العملية من أخطاء وقعت، لا من باب التحريف، ولكن من باب سوء القراءة وسوء الكتابة، ومن باب القصور الكبير الذي إتصف به الخط الكوفي فأوقع قارئيه وناسخيه في أخطاء كثيرة. وهنالك نقطة ضعف ثالثة في الحقل "الهرمنيوطيقي" يجب على مفكرينا تلافيها ببذل جهود أكبر في هذا الحقل، وتتمثل المشكلة هنا بالسؤال: كيف نتأكد أن فهمنا للنص هو المعنى الذي توخّاه صاحب النص؟ ومن أين لنا العلم بأن ما فهمناه من النصوص هو لا غيره مراد القائل؟ وإذا لم يكن فهم المتلقي مطابقاً لغايات منتج النص، فلن تعود المسألة مسألة "فهم" وإنما هي مسألة "سوء فهم".

□ **تركزون على نوايا صاحب النص عند الحديث عن الهرمنيوطيقا؟**

■ بل أقول أن فهم نوايا المؤلف مما لا مفرّ منه، لكنني لا أقصر الأمر على فهم نوايا المؤلف ومقاصده، فلا مراء أن الهرمنيوطيقا إن لم تستوعب إلاّ شيئاً واحداً كان هذا الشيء نيّة منتج النص، لكنها طبعاً تستوعب أموراً أخرى.

□ **إذا كان القرآن نصاً يتقبّل عدة تفاسير، هل هناك أسس ومناطات للحكم على صحة أو سقم هذه التفاسير؟ ومن ناحية أخرى، ليس من السهل معالجة التناقضات بين العقل الحديث ومعطيات الوحي، فهذه التعارضات أعمق وأشد مما كانت عليه زمن ابن رشد مثلاً، الذي ألّف كتاباً حول هذه القضية وسعى لعلاجها.**

■ حول ما أشرتم إليه في أول السؤال أقول: أن هذا الانفتاح على تفاسير متعددة حالة متأصلة في القرآن ذاته، ومما باركه أئمة الشيعة عليهم السلام، فما روي عنهم من أن للقرآن ظاهراً وباطناً، ولباطنه باطن إلى سبعين بطناً، شهادة منهم لصالح هذا المعنى. لكن ثمة في هذا النطاق مسألتين لابدّ من الإلتفات إليهما:

أولاً: حينما نقول أن النص يقبل أكثر من معنى واحد، فقد تكون هذه السمة

مـن إيجابياتـه وقد تكون من سـلبياته. بتعبير آخـر، حينما يكون النص حمّالاً ذا وجوه (كما وصف الإمام علي عليه السلام القرآن عندما إنتدب عبد الله ابن عباس لمحاججة الخوارج) فإن هذه الخصوصـية يمكن أن تكون من محاسـن النص، ويمكن أن تغدو مـن مثالبـه، وهـذا يتوقف على ما نرجوه من النص، فإذا كان كتاب الرياضـيات حمّالاً ذا وجوه فسيعتبر كتاباً فاشلاً، أما إذا كانت قصائد حافظ الشيرازي حمّالة ذات وجوه فلن يعد ذلك من نواقصها وضعفها إطلاقاً.

ثانياً: إن إنفتاح النص على تفاسـير عدة لا يعني الفوضـى التفسـيرية، كما يحلو للبعض أن يشيع في الأوساط الثقافية اليوم، مؤكداً أن أتباع القراءات المتعددة من أنصار الفوضى التفسيرية، والحال أن القضية ليست كذلك بتاتاً. إن إنفتاح النص على تفاسير متعددة مختلفة لا يلغي الأصول والمناهج الدقيقة التي ينبغي على المفسر إتباعها لكي يكون تفسيره تفسيراً.

وبالتالي فإن إنفتاح القرآن على القراءات المتعددة لا يسـتلزم بالضـرورة الفوضـى في هذا الإنفتاح، إلاّ اللهم بالنسبة لمن لا يرى إتباع الضوابط التفسيرية من شأنه. ومن ناحية فإن الإقتصار على قراءة واحدة ليست من تقاليدنا في شيء، فإنفتاح النص يدحض أحادية القراءة من جهة، ولا يقرّ الفوضى التفسيرية والتأويلية من جهة أخرى. الواقع أن علينا الخوض في ميادين التفسير مراعين الأصول الهرمنيوطيقية، وحينما ندخل ميادين التفسير سنجد أن ظهور تفاسير متعددة أمر ممكن ومستساغ. وبخصوص القسم الثاني من السؤال يجب الإعتراف أن الأساليب التي إصطنعها الماضون لرفع التعارض لم يعد لها فاعليتها اليوم، ففي العصـر الحاضـر تضـاعفت التعارضات وتنوّعت وغدت بحاجة إلى أساليب وإبتكارات جديدة.

هنا لابدّ من الإشارة إلى ثلاث نقاط:

النقطة الأولى: حينما نقول أن التعارضات اليوم إزدادت وتطورت، فإننا وبسبب تعاملنا مع رؤى كونية حديثة، سنكون حداثويين شعرنا أم لم نشعر، وشئنا ذلك أم أبينا، ولا ريـب أن حداثتنـا ذات مراتـب، بيد أننا جميعاً حداثويون على كل حال، وحداثتنا تتضـاعف يومـاً بعـد آخر. ما أريد التركيز عليه فـي النقطة الأولى هو أن من الخطأ أن نتصـور حداثوية الإنسـان المعاصـر خالية من الطابع الإيديولوجي، ثم نزعم حينما نجد رؤى الإنسان الحديث غير منسجمة مع آياتنا ورواياتنا أن رؤية كونية في غاية الرصانة والوفاء للبراهين العقلية لم تنسجم مع آياتنا ورواياتنا. الذي أتصوره هو أنه كما يوجد تعبّد في الدين هنالك تعبد في الرؤية الكونية للإنسـان الحديث، ومن الخطأ التصـور أننا في جادة الحداثة نسير مسيراً واضحاً على الإطلاق، فإذا إصطدمت بعض معطيات الحداثة بتعاليم الدين، كان من الجلي ما يجب علينا فعله، وأيهما ينبغي أن نأخذ وأيهما

نذر، ففي الحداثة أيضاً ثمة الكثير من الأمور غير الإستدلالية. طبعاً ينبغي الإعتراف بأن التعبّد في الدين أعمق وأوسع بكثير مما في الحداثة.

النقطة الثانية التي أرى أنها تُغفل في كثير من الأحيان هي أن الشيء إذا لم يكن مبرهناً عليه فلا يعني هذا بالضرورة أنه غير صائب، ولا يمكن القول أن المزاعم ستكون خاطئة إذا كانت الأدلة عليها ضعيفة، فضعف الأدلة أو الإفتقار إليها لا يخوّلنا أن نحكم على الأمور بالخطأ والزيغ. وبالتالي فإن المجال لا يزال مفتوحاً أمام المتدين لأن يبقى على آرائه، رغم أنه لا يستطيع إقامة الأدلة والبراهين القاطعة لصالحها، فمجرد الإفتقار إلى الدليل لا يحتّم علينا التخلّي عن متبنياتنا، إلاّ إذا داهمتنا أدلة على تهافتها.

النقطة الثالثة: أن تفاقم الإشكاليات المعرفية في العقود الأخيرة، والصعوبات التي تواجه الباحث في تشخيص صدق وكذب القضايا، يجعلنا على صعيد المفاضلة بين النظريات المختلفة، نركّز على النتائج والآثار العملية لهذه النظريات والرؤى. ينبغي أن ننظر للإنسان إذا إعتقد بأن ﴿ فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ × وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُۥ ﴾، وإذا آمن بـ ﴿لَّقَدْ جِئْتُمُونَا كَمَا خَلَقْنَٰكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍۭ ﴾ وبـ ﴿كُلُّ شَىْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ ﴾، هل ستترك فيه معتقداته هذه آثاراً نفسية أفضل من عدم إعتقاده بها أو إعتقاده بنقيضها أم لا؟ بمعنى آخر؛ هل يُصلح الإنسان ونفسيته أن يعتقد بالجزاء الأخروي، أم أن عدم إعتقاده لا يقل صلاحاً وإصلاحاً عن إعتقاده؟ إنني لست ممن يخافون إن هم خاضوا في هذه البحوث أن يخسر الدين السباق، فيعمدون إلى تفريغ القضايا الدينية من مضامينها، والإلتفاف على فحواها، فما قيمة الدين إلاّ بمطابقته للحقيقة، بيد أن المسألة تكمن في أن ثمة صعوبات جمة تواجهنا على هذا الطريق. والآن أحاول تلخيص الإجابة على السؤال، فأقول: أن العلوم الحديثة تتضارب مع الكثير من عبارات الكتب المقدسة الإسلامية والنصرانية واليهودية، وبغية رفع هذه التناقضات لابدّ من تأويل الآيات، وعدم تجميدها في أماكن وأزمنة وأحوال خاصة، والعدول عن ظواهرها لتطبيقها على ظروف ومقتضيات أخرى.

□ **مع كل هذا الكم الهائل من التفسير والتأويل والقراءات المتعددة، هل تعتقد أن الإنسان المعاصر سيستطيع الإفادة من النصوص الدينية؟ أم أن كل شيء سيضيع في هذا الخضم العاتي ولن يبقى أثر لأصالة النصوص؟**

■ أعتقد أن النصوص الدينية ما زال لديها ما تقوله للإنسان المعاصر، ولكن لا يمكن للباحث إطلاق هذا الرأي إلاّ إذا توفر على عدة قبليات، وهي:

أولاً: يجب التسليم بأن التفسير الظاهري تفسير لا يمكن الاعتماد عليه هنا،

بمعنى أن الكثير مما جاء في النصوص المقدسة هو مجازات وإستعارات وكنايات ورموز، خارجة عن دائرة العرف والتداول العامي للغة، فإذا فهمنا معاني الألفاظ كما يفهمها العامة من الناس في الشوارع سننتهي جزماً إلى نتائج خاطئة، من قبيل التجسيم والتشبيه وما إلى ذلك، مما إجتنبه الأسلاف، لكنهم لم يلتفتوا إلى أن أسباب اجتنابهم كان ينبغي أن تحدوهم إلى اجتناب الكثير من الأمور الأخرى أيضاً. إننا لو توقفنا عند حدود التفسير الظاهري، ولم نتجاوز القوالب إلى ما بعدها، فقد تبدو القوالب غير مفهومة أو غير مقبولة، أو غير مفهومة ولا مقبولة في نفس الوقت.

القبلية الثانية التي لابدّ من التوفر عليها، لكي نواصل إفادتنا من النصوص الدينية، هي إحتمال أن البشر كانوا في يوم ما يعلمون أموراً لا يعلمونها اليوم، أو أنهم نسوها، فمن الجائز أن البشر كانوا قبل ألف سنة على وعي بحقائق لا يستطيعون اليوم وعيها، أو أنهم ذهلوا عنها.

على هذا الأساس، نستطيع القول أن الكتاب المقدس ما برح إلى اليوم منطوياً على حقائق وأمور غفل عنها الإنسان المعاصر، بالرغم من كل التقدّم الذي أحرزه، وهذا ما أعتقد به شخصياً، فالإنسان قديماً كان واعياً بأمور وحقائق نسيها اليوم، إبتداءً من أبسط الأمور الخاصة بجسم الإنسان، وحتى أعقد ما يتعلق بالذهن البشري. إنني اليوم حين أقرأ كتابات شخص مثل ويلبر (kem wilber) أجد أنه كعارف وكعالم نفس وكخبير في الماورائيات يحدثنا عن حقائق وأمور ممتعة دقيقة حول دواخل الإنسان، لم تصل إليها أي من العلوم الحديثة، وحينما نقف للتدبر في هذه المسائل نجد أن الحق معه. إنه يعترف باستقائه لطائف ودقائق من ثنايا الديانة البوذية، والهندوسية إلى حدٍّ ما.

أما القبلية الثالثة فهي أن الماضين، راجعوا النصوص الدينية لأغراض عديدة، ومن الخطأ أن تكون اليوم هي ذاتها أغراضنا الدافعة لمراجعة تلك النصوص. ولو فعلنا ذلك لأصابنا الكثير من الإحباط واليأس، ولعدنا نجر ذيول الخيبة والإفلاس. وبتعبير آخر إذا أخذنا ﴿وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَٰبٍ مُّبِينٍ﴾ و﴿وَكُلَّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَٰهُ فِيٓ إِمَامٍ مُّبِينٍ﴾، بمعنى إذا كان علينا معرفة كل أساليب الزراعة والصناعة، وحقائق الميتافيزيقيا، وما نحتاجه في حياتنا من القرآن، سنصاب بصدمة وخيبة أمل شديدة، وقد أفضت هذه المزاعم الكبيرة إلى إبتعاد الكثيرين عن نمط الحياة والتفكير الديني، بالرغم من أن بعض الوعّاظ الدينيين ممن يروّجون هكذا مزاعم ضخمة يرمون عن صدق نية إلى إسداء خدمة للدين، وتمتين أركانه، وشد الجمهور إليه، والتأكيد على شموليته لكل شيء. الحقيقة أن الإدعاءات الكبرى من أهم أسباب صد الإنسان عن مدرسة فكرية معينة أو ايديولوجيا أو حركةٍ ما. وفقاً لهذه القبليات يمكننا في العصر الحاضر استيحاء

مداليل متعددة من النصوص المقدسة، إذ ما تزال في طياتها معارف ثرة عن الإنسان والأخلاق وما وراء الطبيعة و... الخ. إن الحياة المعنوية ممكنة الحصول للإنسان المعاصر، ويمكن الجمع بينها وبين الحداثة، فلو سلّمنا بأن العقلانية جوهر الحداثة ولبابها، ستكون العقلانية والمعنوية ممكنتي الجمع، بل هناك ضرورة وحاجة أكيدة للجمع بينهما، عبر استدعاء العقلانية من الحداثة، والمعنوية من النصوص المقدسة. على سبيل المثال ما تزال تذكرة ﴿ وَلَقَدْ جِئْتُمُونَا فُرَادَىٰ ﴾ جديرة بالفهم والقبول والإنتفاع الروحي، بالنسبة لي أنا الإنسان العائش في القرن الحادي والعشرين.

□ **إذن يمكن الخلوص إلى أن القرآن وباقي النصوص الدينية لا تزال ذات رسالة لاتباعها المعاصرين؟**

■ النقطة الأولى التي يجب وعيها وقبولها هي أن موقف المسلم من القرآن يناظر موقف الهندوسي من الاوبانيشاد، أو اليهودي من التوراة، أو البوذي من كتابه المقدس، أو الزرادشتي من الأبستاق.

النقطة الثانية هي أن الكتب السماوية لو لم تلبِّ حاجات أتباعها، لما بقي هؤلاء الأتباع على تمسكهم بها طوال هذه الأزمان، فالناس لم يتعاقدوا مع أي كتاب على تبنّيه طوال أعمارهم، حتى لو لم يحقّق لهم أي شيء. وإذا لاحظنا اليوم أن كتاب البوذيين له قدسيته وإحترامه، فلأنه لبّى حاجات متبعيه طوال قرون، وإذا كان القرآن متبعاً ومقدساً فلنفس السبب.

يبدو أن الإنسان حينما يتعامل مع النصوص المقدسة يدرك ما يحتاجه منها حاجة ماسة آنية مما لا يحتاجه حاجة ملحّة محرجة. هو طبعاً ليس ممن يؤمن ببعض الكتاب ويكفر ببعض، إلاّ إنه يشعر شعوراً واضحاً بأن هذه العبارات المقدسة دون غيرها أشد إلتصاقاً بحاجاته وظروفه والتحديات التي تواجهه. إن الإنسان المعاصر لا زال يراجع سقراط، وبوذا، وعيسى عليه السلام، ولنفس السبب الذي يجعله يراجع عيسى، فهو يراجع محمداً صلى الله عليه وآله وسلم وعلياً عليه السلام، بل إن إرادة إشباع الحاجات هي التي تقوده إلى مراجعة النصوص المقدسة، فلسان حال البشر المعاصر هو أن لي حاجات وتطلعات أشعر أنها تجد ما يروي غليلها في النصوص الدينية، وبهذا يستطيع الإنسان الحديث العثور على ضالته في القرآن، وإقتباس النموذج المعنوي منه.

من هنا إذا سألتني شخصياً وبصراحة لماذا تراجع النصوص المقدسة؟ أجبتك أنني أولاً أراجع جميع النصوص الدينية، وثانياً لا أراجعها لتحل محل عقلي، وإنما لأن فيها حكمة، يدرك العقل أنها حكمة، ويدرك أيضاً أنها لا تتأتّى بالأساليب العادية للتحصيل المعرفي. طبعاً ينبغي الإحتراس من النزعة السطحية عند الإستعانة بالنصوص الدينية، فما

لم نبلغ اللباب لم تجدنا القشور فتيلاً، ولو قمت الليل وصمت النهار طوال عمري، من دون أن أبلغ اللباب المرادة من هذا القيام والصيام لم أفعل شيئاً سوى إنهاك الجسم بالقيام والقعود والجوع والعطش، من دون أن أنتفع من كل هذا مكسباً روحياً حقيقياً. إذن ينبغي تجاوز القشور إلى اللباب، وهذا ما يشير إليه القرآن ذاته، فحينما يذكر الصلاة يقول: ﴿إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ تَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ﴾، وينوّه بلباب الصيام قائلاً: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ وعن الحج والتضحية يقول: ﴿لَن يَنَالَ ٱللَّهَ لُحُومُهَا وَلَا دِمَآؤُهَا وَلَٰكِن يَنَالُهُ ٱلتَّقْوَىٰ مِنكُمْ﴾، فلحوم ودماء الأضاحي ليست مما يداخل الروح الإنسانية ويغيّرها، إنما يداخل الروح ما قد يرتبط بهذه الممارسات من شحنات الورع والتقوى.

والخلاصة هي أن هذه الممارسات الظاهرية ليست سوى وسائط، وستكون فارغة تماماً من المعنى إن لم تبلغ بنا الغايات السامية المتوخاة منها.

□ **هل يمكن للإنسان المعاصر أن يكون له إبداعه الديني الجديد، وتجربته الإيمانية الجديدة، في ضوء التعاليم الدينية المقتبسة من الماضي؟**

■ النزعة المعنوية تتحاشى دوماً شيئين يعتمد عليهما تدين العامة إعتماداً رئيسياً، يتوكّأ الدين في الغالب على سلسلة من الوقائع التاريخية إذا رفضناها لم يبق من الدين شيء، فمثلاً لا أستطيع أن أكون مسيحياً إلاّ إذا آمنت بانجاب السيدة مريم وهي عذراء باكر، وبالعشاء الأخير، وبصلب السيد المسيح، ثم إحيائه بعد ثلاثة أيام، فهناك إذن جملة من الأحداث التاريخية لابدّ للمسيحي من الإيمان بها، وإن لم يؤمن بها فسيُسأل، بماذا أنت مسيحي إذن؟ أما المعنوية فلا تستند أدنى استناد إلى الأحداث التاريخية، وبدل أن تعتمد على هذه الحوادث ترتكز على شيء آخر هو التجارب الدينية، فما معنى هذا؟ معناه أننا بدل التركيز على مَن الذي صدرت عنه هذه الأقوال، وفي أي ظرف صدرت، ونَخضِع هذه الأقوال للتجربة، لنرى هل تنجح أم لا.

المسألة الثانية هي أن الدين لا معنى له بدون التعبد، فلا يمكن القول إنني لا أتعبد أبداً لكنني متدين، بينما يصح القول أنني أعيش حالة معنوية من دون أن أتعبّد. كيف يمكن هذا؟ يمكن إذا ما إختبرنا بأنفسنا التعاليم التي تتحفنا بها النظريات المختلفة، والتعامل معها كما نتعامل مع الواجبات التي يأمرنا بها مدرّب السباحة مثلاً، فحينما يأمرنا مدرب السباحة بحركة معينة ونؤديها عملياً فنجدها مفيدة، سيتكوّن في ذهنياتنا إستعداد لتقبل أوامره اللاحقة وتنفيذها. وبعبارة أدق ثمة أمران يدعواني إلى قبول أوامره:

الأول: العدد الكبير من المتدربين على يديه، والذين تخرجوا من دوراته سبّاحين

بارعين. هؤلاء أدّلائي على أنني إذا إلتزمت بدساتيره سأكون موفّقاً في السباحة.

والثاني: أنني حصلت على نتائج إيجابية، حينما أطعت أوامره في المرات الأولى، فتكرّس بذلك إستعدادي لنفسي لاتباع توجيهاته في المرات الآتية.

هكذا يتعامل أصحاب التجارب المعنوية مع ما يتلقونه من تعاليم الدين. إن في دواخلهم موازين يقيسون بها جدوى أو لا جدوى النظريات التي يتعلمونها.

أما المتديّنون فيتقبلون هذه التعاليم بدون إختبار، وإذا جارينا المعنوية بعدم الإعتمادين هذين، عدم الاعتماد على أحداث التاريخ، وعدم الاعتماد الأعمى على التعاليم الدينية، سيصير الدين حالة معنوية، وتكون له إنفتاحاته على المستقبل.

الفصل الثلاثون

هدف الحياة

□ **هل من الضروري ان يكون للحياة هدف معين؟ ولماذا؟**

■ إذا كان المراد بالضرورة المطروحة في السؤال ضرورة منطقية، تعيّن القول انه لا ضرورة إطلاقاً لأن يكون مجمل الحياة البشرية ذا هدف، سواء اعتبرنا "الحياة" بمعنى الوجود الحيوي للفرد، أو بمعنى أسلوب الحياة. ذلك أن الحياة اللاهادفة ليست مفهوماً متناقض الإجراء.

اما إذا كان المقصود بالضرورة، الضرورة الأخلاقية، فقد أجاب بعض فلاسفة الأخلاق عن هذا السؤال بالإيجاب، فيما اختار فريق منهم الإجابة السالبة. ومع ذلك أظن ان الإجابة السالبة هي الصائبة. إذ لم يقم الدليل بعد على ان الإنسان يجب عليه أخلاقياً ان يوظف كل حياته لهدف مرسوم يروم بلوغه (بعد افتراض ان من الممكن عملياً وموضوعياً توظيف الحياة برمتها لتحقيق هدف معين).

أما إذا كان المراد: هل تستدعي الصحة النفسية للإنسان ان تكون حياته هادفة أم لا؟ ربما أمكن القول: نعم، فمن المحتمل ان الذين يوجهون حياتهم صوب نيل هدف كبير، أسلم وأصح نفسياً ممن تفتقر حياتهم إلى هدف كبير.

ولكن في كلا الحالتين، أي سواء كانت إجابتنا بالإيجاب أو بالسلب، علينا في مضمار مفهوم الحياة، الحذر مما يسميه غيلبرت رايل Gilbert Ryle "خطأً مقولياً" (Category-mistake) أي ان علينا أولاً البحث في الحياة ذاتها من الناحية الماورائية والانطولوجية، ومعرفة أي سنخ من الموجودات هي، وإلى أية مقولة من الموجودات تنتمي؟ لا مراء ان الحياة ليست من مقولة الأشياء المشخصة (Individual things) أو على حد تعبير أرسطو من مقولة الجوهر (Substances). كما انها ليست من مقولة الخواص (Properties)، ولكن هل هي من مقولة العلاقات (Relations) أم من مقولة الأحداث (Events) أم من مقولة الأوضاع والأحوال (States of affairs) أم من مقولة المتكاثفات (Aggregates) أم من مقولة العمليات (Processes)؟ أليست الحياة مفهوماً اعتبارياً يطلق على مجموعة من الأحوال (States) أو مجموعة من الأفعال (Acts) أو مجموعة من العلاقات (Relationships)؟ ان المعرفة العميقة لكل واحدة من هذه

المقولات والصنوف الوجودية، ثم تعيين الموضع الماورائي والانطولوجي الدقيق للحياة، أي تحديد إلى أية هذه المقولات تنتمي الحياة، وما هو سنخها الوجودي، يعد شرطاً لازماً لإجابة صائبة عن هذا السؤال.

أضف إلى ذلك ان علينا إيضاح المراد من "الحياة" أكثر، فهل المراد هو الحياة بنحوها العام، سواء كانت حياة إنسانية أو غير إنسانية، أم المقصود هو الحياة الإنسانية الخاصة، أم حيوات الأفراد فرداً فرداً، أم حياة الفرد على نحو الخصوص؟

كما ينبغي عدم إغفال نقطة جلية هي ان الحياة مهما كانت، ليست موجوداً ذا علم وإرادة ليكون له هدف نابع من ذاته، أي يمكن ان يجد هدفه بنفسه. وإذن فالمراد من "هدف الحياة" أما هدف الإنسان الحي من حياته أو (على افتراض وجود إله خلق الحياة ووهبها) هو هدف الإله من خلقه للحياة بصورة عامة، أو خلقه لحياة إنسان معين، أو حيوات الناس فرداً فرداً، أو هدف الله من منحه الحياة.

- □ **هل بالإمكان اكتشاف الهدف من الحياة، أم ان الهدف من الحياة ينبغي ان يصطنع؟ وبعبارة ثانية هل يكتشف الإنسان الهدف من حياته، أم انه يضفي الهدف على حياته؟**

- ■ الإجابة عن هذا السؤال منوطة بالمقصود من "هدف الحياة". إذا اعتقدنا بوجود إله مشخص (Individuated) على صورة الإنسان (personal) هو خالق الحياة أو واهبها، عندئذ يمكن القول ان لهذا الإله هدفاً من خلقه الحياة أو منحها. في سياق هذا الافتراض، وإذا كان المراد من "هدف الحياة" هو هدف الله من خلقه الحياة أو منحها، سيكون الهدف من الحياة نظرياً ومبدئياً (Inprinciple) مما يمكن اكتشافه، أي انه من سنخ الأمور المتمتعة بنمط من الوجود، ونستطيع أو يجب علينا اكتشافها، سواء نجحنا فعلاً (Inpractice) في اكتشافها أم لم ننجح. بعبارة أخرى فإن هدف الحياة بهذا المعنى ووفق هذا الفرض ممكن الاكتشاف بالقوة سواء اكتشف بالفعل أم لا. وعلى كل حال فهو مما لا يمكننا نحن البشر اصطناعه وجعله.

أما إذا لم نؤمن بوجود إله، أو إذا آمنا به لكننا لم نعتبره شخصاً، أو إذا اعتبرناه مشخصاً لكننا لم نعده على صورة الإنسان، ففي كل هذه الحالات الثلاث لن نستطيع التحدث عن هدف الله من خلق الحياة أو منحها، حتى نتطرق في طور لاحق إلى إشكالية هل هذا الهدف مما يكتشف أو يُجعل (يصطنع)؟

أما إذا كان المراد من "هدف الحياة" الهدف الذي يجب ان يتوخاه الإنسان الحي من حياته، ففي هذه الحالة أظن ان الإنسان صاحب الحياة كان مؤمناً بوجود إله مشخص شبيه بالإنسان خلق الحياة أو وهبها، وكان مؤمناً كذلك ان عليه متابعة الهدف الذي قصده الله من خلقه الحياة أو منحها، في هذه الحالة أيضاً سيكون الهدف من الحياة ممكن الاكتشاف مستحيل الجعل، أما إذا ارتفع أي واحد من هذه الشروط

والقيود، إذ ذاك لن يكون هدف الحياة اكتشافياً بل جعلياً. بكلمة ثانية، مع ارتفاع أي من القيود والشروط المذكورة، لن يستطيع الإنسان اكتشاف هدف أو معنى لحياته، بل عليه إضفاء المعنى والهدف على حياته.

إما إشكالية اننا إذا جنحنا إلى الرأي القائل باكتشافية معنى الحياة، فعن أي الطرق ينبغي اكتشافه (عن طريق مجموع القوى الإدراكية للإنسان المتعارف عليه، أم عن طريق استلهام الكتب والنصوص المقدسة في الأديان) وإذا قلنا بجعلية معنى الحياة فبأية أساليب أو أدوات يمكن أو يجب القيام بهذا الجعل؟ فهذه إشكالية أخرى لا صلة لها بسؤالكم.

أما إذا كان المراد من "هدف الحياة" الهدف الذي يتوفر عليه الإنسان صاحب الحياة من حياته (وليس الهدف الذي "يجب" ان يتوفر عليه)، حينها لن يكون ثمة شك في ان هدف الحياة مما يُكتشف، وأسلوب اكتشافه - إذا كان المراد هو الهدف من حياتنا نحن بالذات - هو التحليل الذاتي (Self-analysis) والرصد الذاتي (Introspection)، وإذا كان المراد هدف الآخرين من حياتهم، فأسلوب اكتشافه سيتمثل طبعاً في الرصد والمشاهدة والاختبار، أي انه سيكون أسلوباً تجريبياً.

في كافة الحالات التي نناقش فيها هدف الإنسان الحي من حياته، سواء حينما نتحدث عما يجب ان يكون هدفنا من الحياة، أو حينما نتحدث عما لنا من أهداف، ينبغي التفطن إلى إشكالية فحواها: هل ان هدفية الحياة تعني هدفية كل جزء من أجزائها، أم انها بمعنى هدفية مجمل الحياة مضافاً إلى هدفية كل جزء من أجزائها. بتعبير آخر، هل من المتصور ان تكون كل أجزاء حياة إنسان هادفة بينما لا تكون حياته بكليتها هادفة؟ أم ان هدفية الحياة بكليتها وبمجملها ليست سوى هدفية أجزائها كلاً على انفراد. فالحياة على أي مقولة صنفت ومن أي سنخ وجودي كانت، هي على كل حال من الأمور ذات الامتداد الزماني، وكل الأمور ذات الامتداد الزماني أو المكاني لها أجزاء، لذا وجب النظر هل هي من الأمور الكلية الممكن سحب أحكام أجزائها عليها أم لا؟ فإذا كانت من الصنف الأول الممكن حمل أحكام أجزائه عليه، جاز القول ان أجزاء حياة الإنسان إذا كان لكل منها هدف معين، كانت حياته كلها هادفة. ولا أريد الآن التطرق إلى مشكلة ان الحياة ليست أساساً من الكليات المتجانسة الأجزاء (Homogeneous) فبعض أجزائها من سنخ الحالات، وبعضها من سنخ الأفعال، وبعضها الآخر من سنخ العلاقات، و... الخ. وربما جاز القول ان صنوف أجزاء الحياة وأنماطها لم تحص عدداً لحد الآن، والأهم من ذلك هو تعذر نسبة الهدفية إلى كل هذه الأجزاء، فما لا غبار على هدفيته هو جزء من الحياة نسميه الأفعال الإرادية أو الاختيارية. أما هدفية سائر الأجزاء فمحل نقاش واختلاف بدرجات متفاوتة.

□ **هل جميع البشر يتوخون من حياتهم تحقيق هدف واحد أو جملة أهداف مشتركة، أم ان لكل فرد أو جماعة من البشر هدفاً أو مجموعة أهداف مختلفة؟ إذا كانت الحالة الأولى هي الصائبة فما هو ذلك الهدف أو الأهداف المشتركة؟**

■ للإجابة عن هذا السؤال يتوجب الاستعانة بالمنهج التجريبي - التاريخي. أي ان المراجعة المباشرة أو غير المباشرة للأفراد أنفسهم هي وحدها التي تكفل لنا معرفة هل لجميع البشر في حياتهم أهداف مشتركة أم ان أهدافهم لشتى؟

ولا ننسى ان الإجابة عن هذا السؤال منوطة تماماً بانتزاعية (Abstract) أو حسية (Concrete) المفاهيم الدالة على الهدف أو الأهداف التي ينشدها البشر في حياتهم. كلما كانت هذه المفاهيم انتزاعية كلما اتجهنا في إجابتنا صوب الإيجاب وقلنا: نعم، البشر بالتالي ينشدون تحقيق أهداف مشتركة. وكلما كانت هذه المفاهيم حسية أكثر كلما تكرست الإجابة القائلة: كلا، لكل فرد أو جماعة أهدافهم الخاصة، فمثلاً يمكن القول ان كافة البشر يصبون إلى تحقيق هدف واحد مشترك هو "بلوغ حالة يعتبرونها أفضل الحالات". هذه عبارة صادقة والظاهر انها توحد جميع الأفراد في هدف واحد مشترك، بيد ان هذه الوحدة في الهدف حالة ظاهرية ناجمة عن انتزاعية مفهوم "بلوغ حالة يعتبرونها أفضل الحالات". أما حينما نروم تشخيص ما يعتبره الناس أفضل الحالات، أي عندما نتوصل إلى مفهوم أكثر حسية وعياناً من مفهوم "أفضل الحالات" وأقل انتزاعية، فسنكتشف ان الوحدة الظاهرية في الهدف تتبدد لتظهر لنا أهداف رغم انها ملموسة ومحسوسة، بيد انها في الوقت ذاته متعددة ومختلفة عن بعضها. بكلمة ثانية كلما أغرقنا في الجانب الصوري (Formal) للأهداف تبخرت الفوارق وسارت الأهداف باتجاه الوحدة والتقارب. وكلما ركزنا على الجانب المادي (Material) للأهداف كلما ترسخت الفوارق وتنافرت الأهداف عن بعضها. والخلاصة هي من غير الممكن تقديم إجابة واحدة عن هذا السؤال، فصواب الأجوبة المتنوعة عن هذا السؤال تتوقف تماماً على مستوى انتزاعية المفاهيم المستخدمة في الإجابات.

وبالمستطاع الإجابة عن هذا السؤال من منظور آخر. بمقدار ما يكون للبشر، بتعبير ذاتي (Essentialistic) طبيعية وماهية واحدة، فإن أهدافهم من الحياة ستكون مشتركة، وبمقدار ما يكونون صنوفاً نفسية متفاوتة، وذوي خصائص وراثية متباينة، ومناخات تعليمية وتربوية مختلفة، وثقافات وموروثات متناشزة، سوف يتحركون طبعاً باتجاهات مختلفة وتكون لهم أهداف متضاربة في حياتهم. تلعب هذه العوامل الأربعة دوراً حاسماً في دفع الأفراد صوب أهداف متباينة. وطبعاً فإن محصلة هذه العوامل الأربعة ودرجاتها هي التي ترسم لكل شخص أهداف حياته على انفراد.

□ **هل وجود الله أو الحياة بعد الموت شرط لازم لهدفية الحياة أم لا؟**

■ إذا كان المراد بهدفية الحياة ان يكون للإنسان في حياته ومن حياته أهداف معينة، فواضح انه لا الإيمان بوجود الله ولا الحياة بعد الموت شرط لازم لهدفية الحياة. والدليل على هذا بكل بساطة ان العديد من أفراد الجنس البشري لا يؤمنون بهذه ولا بتلك، ومع ذلك لهم أهدافهم في حياتهم ومن حياتهم، سواء بلغوا هذه الأهداف أم لم يبلغوها. الإنسان الذي يوقف حياته لإلغاء الرق، أو الحفاظ على البيئة، أو نشر الشيوعية، قد لا يكون معتقداً بوجود الله، ولا بالحياة بعد الموت، إلا ان هذا لا يمنع من ان يكون له هدف في حياته ومن حياته.

أما إذا قصدنا بهدفية الحياة ان خالقها أو واهبها له هدف من خلقها ومنحها، فسيكون من الواضح أيضاً ان وجود الله (الله المشخص الشبيه بالإنسان طبعاً) شرط لازم (وكاف أيضاً) لهذه الهدفية، غير ان الحياة بعد الموت لن تكون شرطاً لازماً. ببيان آخر، وكما أشرت سلفاً، حيث ان الحياة ليست موجوداً ذا علم وإرادة، فلا يصح ان تكون فاعلاً، وبالتالي لا يتاح لها ان تكون هادفة من ذاتها، أي لا يمكن ان يكون لها هي ذاتها هدف. وإذن حينما نتحدث عن هدفيتها، إنما نتحدث في الحقيقة عن هدفية الذي أوجد الحياة لغاية معينة يرومها. انه موجود رأى للحياة دوراً وفاعلية في سياق مشروع وتدبير أكبر، ولأجل تحقيق ذلك المشروع والتدبير الأكبر، أراد الحياة وأوجدها كجزء من ذلك المشروع أو التدبير، أو كخطوة للاقتراب من التنفيذ النهائي الكامل لذلك المشروع. واضح والحال هذه ان وجود ذلك الكيان ذي العلم والإرادة والعمل والأهداف المعينة شرط لازم (وكاف) لهدفية الحياة (وهي بالطبع هدفية خارجية وليست ذاتية). ان وجود مثل هذا الموجود يعد شرطاً كافياً أيضاً لهدفية الحياة، وعليه فمع وجود ذلك الموجود لن تعود ثمة حاجة لأي شيء آخر من أجل ان تكون الحياة هادفة، بما في ذلك حياة ما بعد الموت.

بغية ان تكون للحياة هدفيتها بالمعنى الثاني للهدفية، يتوجب ان تتموضع داخل منظومة أكبر منها، ويكون لها دور وإسهام وفعل داخل تلك المنظومة. وبعبارة أكثر فلسفة، ينبغي ان تكون جزءاً من كل، وما ذلك الكل إلا المشروع والتدبير الذي قرره الموجود المسمى في الأديان "إلهاً". ولا يفوتنا القول ان قبلية هذا الرأي هي ان الحياة ذاتها ليست موجوداً ذا علم وإرادة. ولكن كان ثمة من تبني رؤية فوق طبيعية (Supernaturalistic) مغالية، ليقول بمقتضاها، وبعد ان وقع برأيي في مغالطة تجوهر (Hypostatizalion fallacy)، ان الحياة ذاتها كيان ذو علم وإرادة، وهي من مقولة الجوهر. هذه رؤية إذا سلمنا لها، وجب علينا التسليم لفكرة ان هدفية الحياة بالمعنى الثاني أيضاً لا تستلزم وجود الله كشرط.

نعم، إذا تخطينا هدفية الحياة، قد تثار قضية أخرى هي قيمة الحياة واعتبارها.

في إطار هذه القضـية أكدت طائفة من المفكرين ان وجود الله أو الحياة بعد الموت شرط لازم لقيمة الحياة. المراد بقيمة الحياة وهو أحد معاني "توفر الحياة على معنى" هو ان الحياة ممارسة مجدية، والمقصود بجدوى الحياة هو ان أرباح الحياة أكثر من خسـائرها. فهل هذا صـحيح وهل أرباح الحياة أكثر من خسـائرها، ومجموع اللذات التي نصيبها في الحياة يضاهي مجموع الآلام التي نعاني منها؟ في مقام الإجابة عن هذا السـؤال قال بعض الفلاسـفة والمتألهين: إذا كان الله موجوداً أو ثمة حياة بعد الموت فالجواب نعم، وإلا كان الجواب سلبياً. أي ان الشرط اللازم لجدوى الحياة هو وجود الله أو الحياة ما بعد الموت.

ان قبول هذا القول أو رفضه يكتسب صوراً مختلفة، فبالنسبة لقيمة الحياة يمكن القول ان:

1- وجود الله شرط لازم فقط، ووجود حياة ما بعد الموت أيضاً شرط لازم وحسب.
2- وجود الله شرط لازم فقط، أما وجود حياة ما بعد الموت فليس بالشرط اللازم ولا الكافي.
3- وجود الله شرط كاف فقط، ووجود حياة ما بعد الموت أيضاً شرط كاف فقط.
4- وجود الله شرط كاف، ووجود حياة ما بعد الموت لا هو بالشرط اللازم ولا الكافي.
5- وجود الله شرط لازم وكاف في نفس الوقت، ووجود حياة ما بعد الموت ليس بالشرط اللازم ولا الكافي.
6- وجود الله ليس شرطاً لازماً ولا كافياً، ووجود حياة ما بعد الموت شرط لازم فحسب.
7- وجود الله ليس شرطاً لازماً ولا كافياً، ووجود حياة ما بعد الموت شرط كاف فقط.
8- وجود الله ليس شرطاً لازماً ولا كافياً، ووجود حياة ما بعد الموت شرط لازم وكاف في نفس الوقت.
9- وجود الله ليس شرطاً لازماً ولا كافياً، ووجود حياة ما بعد الموت أيضاً ليس شرطاً لازماً ولا كافياً.

تشخيص أي هذه العبارات التسع هي الصحيحة عملية في غاية الصعوبة، وحيث ان موضوعة "قيمة الحياة" ليست مساوقة لموضوعة "هدفية الحياة" التي تسألون عنها، لـذا أعـزف عـن الخوض في تقييم هذه العبـارات والدفاع عن التي اعتبرها صـحيحة منها.

□ **هل يمكن معرفة الهدف من حياة الإنسان بدون الاطلاع على الغاية المرجوة من الخلقة أم لا؟ ولماذا؟**

■ إذا كان المراد من هدف حياة الإنسان الهدف أو الأهداف التي يحملها كل واحد من الأفراد أو الجماعات الإنسانية، أو كل البشر، عندئذ لا مراء في ان معرفتها، ليست منوطة

إطلاقاً بالاطلاع على الغاية من الخلقة، فكما ذكرنا في جواب السؤال الثالث، معرفة الهدف من حياة الإنسان بهذا المعنى متاحة بالمنهج التجريبي حصرياً.

أمـا إذا كان المـراد من هدف حياة الإنسـان الهـدف أو الأهداف التي يجب ان يحملهـا كل واحـد مـن أفراد البشـرية أو جماعاتها أو البشـرية بعامة، يجب القول انه بالنسـبة للذين يؤمنون بوجود إله مشـخص شـبيه بالإنسان هو الذي خلق العالم، ويرون طاعتـه فرضـاً عليهـم، لا ريـب ان معرفة هدف الحياة غير متاحـة من دون العلم بغاية الخالق من الخلقة، أما بالنسبة لسواهم فلا تتوقف معرفة هدف الحياة على العلم بالغاية من الخلقة.

□ **ما هي علاقة هدف الحياة بالنظام الأخلاقي؟**

■ من منظور ما، فإن كل نظام أخلاقي إنما هو وسيلة تقترح لإيصال البشر إلى هدف أو جملة أهداف في الحياة. كل نظام أخلاقي يقرر حسن أو قبح أو صحة أو خطأ أو وجوب أو فضيلة أو رذيلة مجموعة من الأفعال أو العلاقات أو الحالات أو الأشخاص. وهو في تقريره هذا يأخذ بنظر الاعتبار درجة مساعدتها أو عرقلتها لبلوغ هدف معين أو مجموعة من الأهداف، وبالتالي فهو يدعي ان من التزم عملياً بهذه التقارير والتصورات بلغ تلك الأهداف. وعليه كانت دراسة أي نظام أخلاقي مفيدة لتعريف الأهداف التي يقترح ذلك النظام الأخلاقي وسائل معينة لبلوغها.

وبمنظور آخر باسـتطاعة النظام الأخلاقي تصـديق أو تخطئة أو تصـحيح وإصلاح الأهداف التي يختارها الإنسان لحياته. فكل نظام أخلاقي ان لم يصرح فهو يلوح على الأقل وبشكل ضمني ومشروط بخطأ اعتبار بعض المطامح أهدافاً كلية للحياة، هذا من ناحية، ومن ناحية ثانية يدفع باتجاه مطامح معينة، ويوصي بأن تتخذ أهدافاً للحياة.

ومـن منظـور ثالـث، يمكـن ان يعتبـر البعض الالتـزام بنظام أخلاقـي معين هدفاً لحياتهم. فقد كان ولا يزال هنالك من يرون في الكمال أو الفضيلة الأخلاقية الهدف الوحيـد لحياتهـم. هـؤلاء الذين يسـمون في علم الأخـلاق بـ "الكماليـين الأخلاقيين" (Moral perfectionists) لا هدف لهم في الحياة سوى التكامل الأخلاقي أو تحقيق كافة الفضائل الأخلاقية في أنفسهم. على الصعيد العملي، ينيط هؤلاء تحليهم بالفضائل الأخلاقيـة بالالتـزام الأكيد والدقيق بنظام أخلاقـي خاص، لذلك يجعلون الالتزام بذلك النظـام الأخلاقـي هـدف حياتهم (ناهيك عـن ان فريقاً منهم جوزيـف بوتلر (Joseph Butler) الأسـقف وفيلسـوف الأخلاق البريطاني، يعتقدون ان تحري الكمال والفضيلة الأخلاقية، يمنع بحد ذاته من بلوغ الكمال والفضـائل الأخلاقية. يعتقد هؤلاء كما ان الإنسـان لو أراد إرادة عارمة ان تكون لـه شـعبية بين الناس فسـوف يحول ذلك دون

ان تكون له هذه الشعبية ودون ان يحبه الناس، واحتمال شعبية الذين لا يلهثون وراء الشعبية أكبر بكثير ممن يلهثون وراءها، كذلك فإن الشوق الشديد للذة أو السعادة أو الكمال أو الفضيلة يمنع بلوغ هذه المطامح).

□ **هل تعرض جميع الأديان هدفاً واحداً للحياة، أم ان لكل دين أو لكل مجموعة أديان هدفاً خاصاً؟ إذا كانت الحالة الأولى هي التي تمثل الحقيقة فما هو ذلك الهدف المشترك بين الأديان؟**

■ جواب هذا السؤال يرتبط كما هو الحال بالنسبة لجواب السؤال الثالث بدرجة انتزاعية المفاهيم المستخدمة في الجواب. من جهة يتسنى التأكيد ان لجميع الأديان هدفاً واحداً للحياة هو السعادة الأبدية أو الخلاص أو الفلاح، أو تجاوز قيود عالم المادة أو التحول الروحي (بمعنى التحول الروحاني Spiritual وليس دون التحول النفساني Psychological) أو تجاوز الذات (Ego) أو... الخ. هنا نحن أمام هدف واحد طبعاً يصدق فعلاً على جميع الأديان، بيد ان هذا الصدق تأتي عبر كلام مغرق في الانتزاعية والصورية. من جهة ثانية، بمجرد ان نسأل ما هي عناصر السعادة الأبدية، أو الخلاص، أو تخطي قيود عالم المادة، أو التحول الروحي، أو تجاوز الذات (البحث المفهومي Intensioral) أو إذا سألنا ما هي مصاديق كل واحد من الأمور المذكورة (البحث المصداقي Extensional) أي بمجرد ان نتحدث بكلام أقل انتزاعية وصورية، تطل الاختلافات والتباينات برؤوسها متطلعة إلينا، ولن يكون لكل مجموعة من الأديان هدف مستقل، بل سيكون لكل دين هدف خاص به. فبمحض ان يقترب كلامنا من المساحات الملموسة المادية، تداهمنا كثرة أهداف الحياة من وجهات نظر الأديان المختلفة بكل صلابة ورسوخ. في الأديان الإبراهيمية على سبيل المثال، قد يكون مصداق السعادة الأبدية هو التقرب إلى الله، أما في الأديان الشرقية، لاسيما البوذية والطاوية فلا أثر للتقرب إلى الله إطلاقاً، كما ان بلوغ منزلة النيرفانا (Nirvana) لا تعد في الأديان الإبراهيمية مصداقاً للسعادة الأبدية.

وطبعاً، ما من جدال في ان كافة الأديان من حيث نظرتها الماورائية المتعالية على الطبيعة (Supernaturalistic) ترى هدف الحياة شيئاً يتوفر في مناخ الإيمان بالله وحياة ما بعد الموت، أي انها تعرض أهدافاً لا يمكن تحققها بل لا يمكن تصديقها أو تصورها من دون الإيمان بالله وحياة ما بعد الموت. الأديان كلها تطرح رؤية واحدة تقول ما لم يكن ثمة أمر مجرد عن المادة والماديات هو الله أو النفس الإنسانية، فلن يكون للحياة البشرية هدف قيم مناسب، وعليه ففي حال عدم وجود الله أو النفس الإنسانية ستكون حياة الإنسان في حقيقتها عبثاً ولغواً لا طائل من ورائه. فللتهرب من العبثية والعدمية (Nihilism) لا مناص من الإيمان بالله وحياة ما بعد الموت.

العقلانية والمعنوية

مقاربات في فلسفة الدين

مصطفى ملكيان

• كاتب ومفكر من إيران

أجدني مغموراً بالغبطة والسرور، وأنا أطالع جهود أخوي العزيزين: عبد الجبار الرفاعي وحيدر نجف، التي أثمرت تقديم شطر مما كتبته في الأعوام الأخيرة حول العقلانية والمعنوية، بين يدي أخواتي واخوتي العرب. وأرى أن سنبلة غبطتي هذه ستنبت عشر سنابل، لو تلطف القارئ العربي، التائق إلى الحقيقة، وأرشدني والآخرين إلى مواطن الخبط والخطأ، التي قد تلوح له في هذه السطور، شافعاً تأشيراته بالأدلة والبراهين، فيكون قد أخذ بأيدينا جميعاً، ولو بضع خطوات، على طريق القربة إلى الحق.

إنني لا أرى لنفسي أي عنوان، أو لقب، أو شأن، أو منزلة، ولا أعلمني إلا إنساناً ينشد الحقيقة. ولأنني إنسان، فقد أمنى بكل صنوف الجهل والخطأ. ولكوني ناشد حقيقة، أراني نافراً من جميع ألوان النرجسية، والأحكام المسبقة، والجزم، والجمود، والعصبية، وعبادة الخرافات، ولا أروم نحت أنصاب وأزلام من أفكاري، أبقى راكعاً لها طوال عمري.

على أني في الوقت الذي أحسب فيه عبادة العقائد، أو الانبهار بمعتقدات الذات، من أخطر مصاديق الوثنية، لا أميل إطلاقاً إلى تحول عقدي لا تباركه الأدلة والبراهين، تحول ينبع من صرف التعبد، أو التقليد، أو الانخراط في دوامة روح العصر، أو الضعف أمام موضات الفكر المتوالدة، أو الانجراف إلى مهاوي الرأي العام، أو الذوبان في الجماعة. إذ أعتقد أن إنسانية الإنسان رهن إخلاصه للدليل، والعيش على أساس معطيات العقل والوجدان. ما ابتغيه من «العقلانية» في عبارة الجمع بين «العقلانية والمعنوية» ليس سوى هذه التبعية الصادقة للعقل والوجدان، ومطالبة الدليل من كل من يتقبل مطالبتنا إياه بالدليل، فبمقدار ما تفارق العقلانية مسرح حياتنا، يتسع المجال لأغوال: الزيف، والعنف.

على امتداد تاريخه، حيثما لم يراع الإنسان حرمة العقل والعقلانية، ولم يعرهما ما يستحقانه من اهتمام، فقد أضحى مجتمعه صولجاناً سائغاً لفئتين من الناس: أشباح الزيف، وزبانية العنف، وما من سبيل لمكافحة هاتين الآفتين المهولتين سوى الاعتصام بعرى العقلانية... أملي أن نعتنق جميعاً طلب الحقيقة ديناً، وإرادة العدل مذهباً، وإفشاء المحبة سلوكاً.

تصميم الغلاف: سامح خلف



مركز دراسات فلسفة الدين - بغداد
Philosophy of Religion Study Center
www.rifae.com

الدار العربية للعلوم ناشرون
Arab Scientific Publishers, Inc.
www.asp.com.lb - www.aspbooks.com



ISBN 978-614-01-0009-1